الفلسفة الإسلامية

مدخل وقضايا

الدكتور

حامد طاهر

دكتوراه الدولة بمرتبة الشرف الأولى
من جامعة السوربون . بفرنسا
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية
بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

اهداءات ٢٠٠٢
ا.د/ يوسف زيدان
مدير المخطوطات و الاهداءات

الفلسفة الإسلامية

مدخل وقضايا

الدكتور

حامد طاهر

دكتوراه الدولة بمرتبة الشرف الأولى
من جامعة السوربون. بفرنسا
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية
بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

تقـــديم

فى السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وبينما يتهيأ العالم الغربى[١] لاقتحام قرن آخر مليء بالانتصارات العلمية والتكنولوجية المدهشة، والتى أصبحت تتجاوز منجزاتها قدرة الخيال البشرى نفسه، ما يزال العالم الإسلامى يتلفت حوله، جاهداً فى التخلص من القيود التى تكبله، ومحاولاً تجاوز العقبات الموضوعة أمامه.

صحا العالم الإسلامى من رقدته الطويلة مع بداية القرن التاسع عشر، ومعنى هذا أنه قضى فى تلك الصحوة حتى الآن حوالى مائتى عام. فماذا حقق خلالها ؟ لقد تحرر من الاستعمار العسكرى، وبدأ يأخذ بالنظم الحديثة فى الحكم والإدارة، ويستخدم بعض ما وصل إليه الغرب من وسائل الصناعة والتكنولوجيا، ويهتم بحالة التعليم فيكثر من عدد المدارس والجامعات، ويتابع بيقظة ما يدور حوله، ويتنبه لما يدبر له.

ومع ذلك، فإن مستوى حياته عموماً ما يزال متخلفاً - إلى حد كبير - عن مستوى الحياة فى العالم الغربى[٢] . والأسباب واضحة: فالتمزق السياسى بين دول العالم الإسلامى شديد، ومحاولات الأخذ بأسباب التقدم

(١) نقصد بمصطلح العالم العربي : كل الدول المتقدمة صناعياً ، سواء كانت من الكتلة الغربية أم الشرقية .

(٢) يرى P.Bairoch أن مستوى الحياة العادية في الدول الاشتراكية قد اقترب كثيراً من مستواه في الدول الرأسمالية . انظر مقدمة كتابه القيم :

. Le tier monde dens L'impasse,ed. Gaelimard, Paris 1971.

الحقيقى متفاوته، ومعظم الطاقات الإنسانية الخلاقة مهدرة، والإحساس العميق بضرورة الانطلاق شبه غائب، وإن وجد ، فلا تتاح له وسائل التنظيم والقدرة على التوجيه ليتمكن من أداء دوره الفاعل فى حركة المجتمع.

وإذن فالعالم الإسلامى ، خلال مائتى عام، ما زال يبحث عن هويته، ولا شك فى أنها مدة طويلة، بل إنها أطول كثيراً مما ينبغى. لأن حركة التقدم إذا كانت سريعة، فالأجدر أن تكون حركة اللحاق بها أسرع، وبالتالى فإن سؤالاً هاماً يفرض نفسه: ما الذى يجعل حركة العالم الإسلامى بطيئة إلى هذا الحد ؟

ونجيب من جانبنا بأن السبب فى ذلك يرجع إلى فقدان التصور الحقيقى لكل من الأهداف والمناهج لدى المسلمين، أجل ! عليهم أن يحددوا ما يهدفون إليه بالضبط من «اللحاق بركب التقدم» أو «استعادة حضارة الماضى العريق» أو «عملية المزج بين الهدفين السابقين : التمسك بقيم الإسلام، والأخذ بأسباب الحضارة الحديثة»[١] ومع كل ذلك: ما هى أفضل المناهج لتحقيق أى من الأهداف السابقة.

وهذه بالتحديد مسئولية المفكرين الجدد فى العالم الإسلامى. وقد سبق أن تحملها - فى ظروف أكثر صعوبة - جماعة المصلحين الذين ظهروا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين[٢].

(١) من الملاحظ أن هذه الاتجاهات الثالثة التي بدأت في الربع الأول من القرن العشرين ، مازالت توجد حتى اليوم ، ولكنها مع الأسف تفتقد إلى المنهج الذي أشرنا إليه . ونحيل القارىء هنا إلى مؤلفات كل من : سلامة موسى ، مالك بن نبي ، أبو الأعلى المودودي ، محمد الغزالي ، د. زكي نجيب محمود .

(٢) انظر أحمد أمين : زعماء الإصلاح . ويعتبر هذا الكتاب - في رأينا - أهم الكتب المساعدة التي يمكن أن يبدأ بها دارس الفلسفة ، لأنه يسجل دعوات عشرة مصلحين ظهرت في فترة تحول العالم الإسلامي من حالة الركود الطويل إلي بداية مرحلة النهضة الحديثة .

فقد كان لكل منهم تصورخاص فى قضايا الإصلاح والإحياء والتقدم، كما كانت لهم آراؤهم المختلفة فى المناهج المؤدية لذلك، ولا شك فى أن محصلة هذه التصورات هى مايكون «الفلسفة الإسلامية» فى تاريخها الحديث. وهو تاريخ غير منفصل عن تاريخها القديم. بل إنه استمرار له، وحلقة أخرى من حلقاته .

لقد كانت الفلسفة الإسلامية، طوال تاريخ الأمم الإسلامية، هى المعبرة عن ذلك التصور الذى تحدثنا عنه، والذى شمل حينئذ البحث فى أهم القضايا الأساسية : الله ، والعالم،والإنسان. وهو الذى قدم أنسب المناهج لتناول كل منها، سواء كانت هذه المناهج : عقلية أم ذوقية أم تجريبية.

لكن الفلسفة الإسلامية لم تجد فى العالم الإسلامى ما تستحقه غالباً من عناية. فما كانت تشرق حتى تنطفئ: ليس بسبب قصور ذاتى فيها دائماً، وإنما نتيجة للظروف المحيطة بها. فقد حورب معظم أعلامها ، وأحرقت أحياناً مؤلفاتها، وحرم بعض الحكام، فى أحيان أخرى، قراءتها، فضلاً عن الاشتغال بها[١] ، ومن ثم فإنها لم تنجح تماماً فى إنقاذ العالم الإسلامى من الانحدار الذى لحقه،منذ القرن السادس الهجرى، والذى استمر لمدة ستة قرون تالية، وإن كانت لم تدخر وسعاً فى أن تحذر منه، وتنبه إلى أسبابه[٢] .

(١) انظر نص «المنشور» الذي أصدره أبو يوسف يعقوب ، أمير الموحدين ، بشأن تحريم حيازة كتب الفلسفة ، وضرورة التبليغ عمن يشتغل بها . وذلك في أعقاب نكبته لابن رشد ، التي نفاه فيها ، وأمر بإحراق كتبه . د. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ص٢١ وما بعدها .ط الأنجلو ١٩٦٩ .

(٢) انظر على سبيل المثال محاولة ابن الجوزي (٥٩٧ = ١٢٠٠) في كتابه الرائع «تلبيس إبليس» حيث يقوم بنقد مختلف الطوائف في عصره (الحكام ، العلماء التجار ، الصناع ، العامة .. إلخ) منبهاً إلى تخليهم عن روح الرسلام ، وافتقارهم إلى الضمير الخلقي ، ونتيجة هذا وذاك التي سوف تؤدي بهم إلى أخطر الكوارث .

لهذا يحق الاعتراف بأن الفلسفة الإسلامية تنعم فى الوقت الحاضر بما لم تنعم به من قبل، صحيح أن الظروف صعبة، لكنها مطمئنة . فالعقلية الإسلامية أكثر تفتحاً لقبولها، والحكومات التى تجرى فيها دراسة الفلسفة الإسلامية أكثر رعاية لها، وفرصة الاتصال بالثقافات الأجنبية أكثر ملائمة لتهيئة مناخ صالح، يتيح للفسلفة الإسلامية قدرة أكبر على الاحتكاك بالفكر العالمى، وتطوير الذات.-

كيف نبدأ دراسة الفلسفة الإسلامية ؟ لابد من مدخل، أو على الأصح من مداخل متعددة، تتنوع باختلاف وجهات النظر إلى هذه الفلسفة، أما وجهة نظرنا التى تحكم هذا المدخل، فتتلخص فى أن الفلسفة الإسلامية قوة فاعلة فى المجتمع الإسلامى : توجه الطاقة العقلية فيه،وتقدم له أفضل تصور ممكن لأهم القضايا التى تشغله، فضلاً عن المنهج الذي يسير عليه . وإذن فالفلسفة الإسلامية ليست لوناً من الترف العقلي ، أو المماحكات الجدلية ، العديمة الفائدة . وإنما هي - في رأينا - ضرورة فكرية وعقائدية ، واتجاه علمي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع العملي ، ونموذج أخلاقي يمتزج بحياة الإنسان اليومية .

من هذا المنطلق يمكن كتابة تاريخ جديد للفلسفة الإسلامية ، يربط بين قضاياها وقضايا المجتمعات التي عاشت فيها ، ويكشف عن اتصالها الوثيق بمراحل الازدهار ، وغيبتها في أوقات التدهور .

ومن هذا المنطلق أيضا يمكن تصفية الفكر الفلسفي في الإسلام من المشكلات الزائفة التي أفسدت ، في بعض الأحيان ، مساره الصحيح ، ونعتقد من جانبنا أنها فرضت عليه من الخارج .

لكن كتابة التاريخ الحقيقي لهذا الفكر ، والقيام بتصفيته لا يمكن أن

تتم الآن ، فمعظم الوثائق ما زال مفقودا . وجهود الدارسين مبعثرة في مجالات مختلفة ، والاهتمام بالجزئيات - رغم عمقها - يكاد يطغى على النظرة العامة التي تشمل المجموع كله . لهذا وجدنا من الضروري أن نقدم للفلسفة الإسلامية بمدخل يتضمن خمسة فصول ، تليه خمسة فصول أخرى حول بعض القضايا الهامة في الفلسفة الإسلامية في عصورها القديمة .

الفصل الأول:

يتناول قضية « المجالات » في الفلسفة الإسلامية ، باعتبارهاأول ما يواجه الدارس ، فضلاً عن أنها قضية لم يحسم فيها - حتى الآن - برأي . وهي تتلخص في الأسئلة التالية :

هل الفلسفة عبارة عن مجال واحد أو عدة مجالات ؟ وما هي بالتحديد هذه المجالات ؟ وأخيراً على أي أساس نعتبر مجالاً ما ، أو لا نعتبره - من الفلسفة الإسلامية ؟ وقد فضلنا الإجابة التي تُدخل في الفلسفة الإسلامية كل ما لم يتم تصنيفه حتى الآن في إطار علوم الدين الإسلامي . بل إننا ذهبنا إلى أبعد من ذلك ، فطالبنا ببعض هذه العلوم المصنفة بالفعل لتدخل في بناء الفلسفة الإسلامية ، نظراً لارتباطها الشديد بها من حيث المادة والمنهج ، ومن هذه العلوم علم أصول الفقه ، وفلسفة التاريخ .

وهكذا تكشّف لنا أن الفلسفة الإسلامية يمكنها أن تضم ما يزيد على عشرة مجالات ، يكاد يعتبر كل منها « فرعاً » قائماً بذاته ، ولكنه يرتبط مع المجموع بروابط قوية ، أهمها غلبة الاتجاه العقلي ، واتباع منهج محدد ، واستشراف مجموعة أهداف متقاربة ، أو بالتحديد متكاملة ، تسعى في النهاية إلى بلورة تصور معين لقضايا الفلسفة الأساسية ، وهي : الله ، والإنسان ، والعالم .

الفصل الثاني :

يناقش « أصالة » الفلسفة الإسلامية ، متتبعاً الخيط أو الخيوط التي سارت في الاتجاهات المعادية للدين الإسلامي والفكر النابع منه ، والتي تعرضت ، في فترة ما ، إلى الحط من شأن الجنس العربي ، والتقليل من منجزاته التاريخية .

وقد توقفنا عند أربع دعاوي رئيسية وجهت إلى الفلسفة الإسلامية ، وهي :

دعوى المحاكاة والتبعية للفلسفة الإغريقية .

دعوى الإعجاب الشديد بالفلسفة الإغريقية .

دعوى عدم التوثيق .

دعوى التلفيق .

وقد رددنا على كل واحدة من هذه الدعاوي بقدر من التفصيل ، وعلى أساس ما سبق الذهاب إليه ، من اعتبار الفلسفة الإسلامية تشتمل على مجموعة مجالات ، لا يمثل مجال «الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني» فيها إلا ميداناً واحداً .

كذلك عرضنا لجهود الدارسين المسلمين في العصر الحديث ، والتي تثبت بنفسها أصالة الفكر الفلسفي الإسلامي الحديث ، وقدرته على الاستمرار ، استناداً إلى الماضي . وفى كل ذلك حاولنا أن نبين الكثير من جوانب الأصالة في الفلسفة الإسلامية .

الفصل الثالث :

يعرض لقضية « إحياء » الفلسفة الإسلامية ، وفي إحيائها - كما هو واضح - إحياء للفكر الإسلامي الحديث ، وبعث للنهضة الإسلامية الشاملة .

وقد وجدنا أن الفلسفة تزدهر دائماً بازدهار المجتمع ، وتختفي في حالة تدهوره - وهي فكرة أصبحنا أكثر إيماناً بها الآن .فقد اختفت الفلسفة الإسلامية من العالم الإسلامي عقب نكبة ابن رشد في نهاية القرن السادس الهجري (الثاني الميلادي) ، ولم تعد إليه إلا مع الصحوة التي بعثها الأفغاني بعدما يزيد على سبعة قرن . وكانت رسالته « الرد على الدهريين » أول عمل يرد به مفكر إسلامي على قضية معاصرة له . وتبعه محمد عبده في «رسالة التوحيد» ، ومن بعده جاء مصطفي عبد الرازق ، فكتب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » وهو أول كتاب منهجي باللغة العربية ، استقرت على إثره دراسة هذه الفلسفة ، وراح ينشرها جماعة من خيرة الأساتذة الذين يمكن أن نعتبرهم - في نفس الوقت - فلاسفة .

تبلورت أسس الإحياء في أمرين : إحياء التراث الإسلامي عن طريق تحقيقه ونشره تمهيداً لدرسه وتحليله ، والترجمة من الثقافة الغربية . وقد عرضنا لكل من الأساسين بقدر من التفصيل الذي يرتبط دائماً بقضية إحياء الفلسفة الإسلامية . وفي الجانب الأول ، الخاص بتحقيق التراث ، قدمنا اقتراحاً جديداً ، نرجو أن يجد صدى من الزملاء والأساتذة بالقبول أو التعديل. أما بالنسبة إلى موضوع الترجمة ، فقد نبهنا إلى ضرورة تنظيمها ، بوضع قواعد ثابتة لها ، أو تقاليد راسخة ، وفي هذا الصدد ذكرنا بعض العيوب التي لحقت بحركة الترجمة . ونأمل أن نتخلص منها بالتدريج .

الفصل الرابع :

قدمنا قضية - نحسبها جديدة - على الدرس الفلسفي الحديث ، وهي « المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة » في الفلسفة الإسلامية . وقد وضعنا في البداية ثلاثة « مقاييس » يتم على أساسها اعتبار مشكلةٍ ما من مشكلات الفلسفة : حقيقية أو زائفة . ثم قمنا بعد ذلك بمحاولة تطبيق هذه المقاييس على عدد من مجالات الفلسفة الإسلامية (مجال علم الكلام - مجال الفلسفة التقليدية - مجال التصوف - مجال الأخلاق - مجال العلوم الطبيعية) .

وقد تبنينا طوال هذا الفصل فكرة ارتباط الفلسفة بواقع المجتمع الذي توجد فيه ، وضرورة استجابتها لمطالبه الحقيقية ، وقد ساعدتنا هذه الفكرة كثيراً على اكتشاف عدد كبير من المشكلات التي نرى أن الفكر الفلسفي في الإسلام قد آن له أن يتخلص من الاهتمام بها ، حتى يخلص له إطار فكري صاف وأصيل .

ولا شك أن هذا الفصل ، بمادته ونتائجه ، في حاجة إلى مناقشة باقي الزملاء ، المشتغلين في دراسة الفلسفة الإسلامية ، حتى يمكن أن نصل بها إلى أقرب ما يكون من الصواب .

الفصل الخامس :

وقد خصصناه لوضع ببليوجرافيا تحليلية نقدية لمصادر الفلسفة الإسلامية . ولا شك في أنه يعتبر تمهيداً لدراسة المصادر على نحو أكثر تفصيلاً واستيعاباً ، لكننا وجدنا ما قمنا به من عمل تمهيدي هنا ضروريا لهذا المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية . فهو يضع أيدي الدارسين الجدد على أهم الأعمال التي ينبغي عليهم ، في الأقل ، عدم تجاوزها ، إذا أرادوا أن يدخلوا

أحد المجالات المذكورة ، ومن ناحية أخرى ، فإنه قد يساعد من يدرس مجالاً محدداً في التعرف على أبرز المصادر في المجالات المجاورة له .

هذه هي خمسة فصول نضعها بالترتيب السابق ، في هذا المدخل ، أمام الدارسين الجدد للفلسفة الإسلامية بخاصة ، وللقراء بصفة عامة ، آملين أن تأخذ بأيديهم إلى معالم هذه الفلسفة ، وأن تقود خطاهم إلى كنوزها الغنية، دون أن يغيب عنهم ، في أية لحظة أن الفلسفة الإسلامية طاقة مبدعة ، بإمكانها أن توجه حركة المجتمع الإسلامي ، وأن تبين له أفضل المناهج الممكنة .

أما الفصول الخمسة الأخرى ، فهي عبارة عن مجموعة مختارة من الدراسات التي قمنا بإنجازها خلال السنوات الخمس الماضية . وقد نشر بعضها في حوليات جامعية ، أو كتب تذكارية ، في حين أن بعضها الآخر ينشر لأول مرة . ومن الملاحظ على هذه الدراسات أنها تتميز بقدر من التنوع ، الذي يتمشى مع تنوع مجالات الفلسفة الإسلامية ذاتها ، وقد يبدو أن كل واحد من هذه المجالات منفصل عن صاحبه ، ولكنه عند التحليل العميق يتعاون مع غيره من أجل الوصول إلى هدف معين ، نرجو أن يتضح مما يلي:

لقد سعت الفلسفة الإسلامية في الماضي إلى استكناه أهم القضايا الرئيسية ، التي شغلت فلسفات العالم القديم ، وهي الله والعالم والإنسان ، لذلك فإننا لا ندهش عندما نجد تصنيف الفارابي (٣٣٩ هـ = ٩٥٠م) للعلوم يضم ، بعد علمي اللغة والمنطق : الرياضيات والطبيعيات والإلهيات ، ثم علمي الفقه والكلام ، ويقسم إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي) « رسائلهم » الشهيرة إلى أربعة أقسام رئيسية : رياضية ، وجسمانية طبيعية ، ونفسانية عقلية ، وناموسية إلهية . وتحتوي موسوعة

« الشفاء » لابن سينا (٤٢٨ هـ = ١٠٣٧م) على المنطق ، كأداة ضرورية للعلوم ، ثم الطبيعيات والرياضيات والإلهيات .

وإذا كنا الآن – وبعد استقلال العلوم الجزئية عن الفلسفة – نعزو مثلاً تخلف علوم الطبيعة في الماضي إلى ارتباطها الشديد بالفكر الفلسفي ، فمن الجدير بنا ألا نحمل القدماء أكثر مما ينبغي أن يتحملوه ، أو أن نلزمهم بمقاييس عصرنا الحاضر . فقد كانت الفلسفة ، باحتوائها على تلك العلوم ، تهدف إلى فهم الكون من مختلف جوانبه ، بغية الوصول إلى سره الأكبر . وهو مشروع كما يبدو طموح للغاية ، والذين قاموا به كانوا يتمتعون ، دون شك ، بقدر هائل من المغامرة .

وترجع قيمة الفلسفة الإغريقية ، في رأينا ، إلى أنها قد بلورت أهم المشكلات الفلسفية التي ظل العالم ، فيما بعد ، يعيد تناولها ، أو يحاول النظر إليها في ضوء جديد .

ثم جاءت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة لتضيف إلى الفلسفة الإغريقية ، النازعة نحو القوانين العقلية العامة ، بعداً جديداً ، وتمدها بتجربة شخصية موغلة في الذاتية ، ومحملة بعناصر مختلفة من تصورات شرقية ذات طابع زهدي واضح .

أما الفلسفة الإسلامية فقد تابعت المسيرة ، وهي مزودة بمجموعة من القيم والتصورات المستخدمة من مجتمعاتها ، والدين الذي تؤمن به ، وقد تمثلت أهم القضايا التي واجهتها في محاولة التوفيق بين الفلسفة أو الحكمة التي توصل إليها الإنسان من خلال تجربته على الأرض ، وبين الدين الذي أنزله الله ، تعالى ، وحياً من السماء .

لكن الفلسفة الإسلامية لم تتوقف عند هذا الحد . فقد تناولت قضايا

أخرى ، هامة ومتنوعة ، بعضها يتصل بالعقيدة ، وبعضها بالأخلاق ، وبعضها بالسياسة ، وبعضها بالتجربة الدينية ذاتها . وكان لمنهج البحث في كل هذه المجالات شأن كبير . فبينما اعتد الفلاسفة المسلمون ذوو الاستلهام اليوناني ، بمنطق أرسطو على أساس أنه « آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير » لم يلق الصوفية المسلمون اهتماماً يذكر لهذا المنطق الذي اعتبروه منهجاً سكونيا بارداً لا يمكنه أن يقدم أي عون في مجال ترقي الروح نحو هدفها الأسمى عن طريق التصفية .

وإلى جانب الفلاسفة والصوفية ، كرس المتكلمون في البداية أنفسهم للدفاع عن الدين ضد خصومه . وكان عليهم أن يسلكوا إلى ذلك الهدف النبيل طرقاً ومناهج متعددة : فبعضهم حاول عرض الدين في صورة عقلية خالصة ، مستخدماً في ذلك كل ما قدر عليه من تعليل ، وقياس ، وتمثيل. ولا شك أن مهمته كانت صعبة ، لأنه كان يحاول أن يقنع أشخاصاً لا يعترفون بما لديه من نصوص منقولة . والبعض الآخر سعى إلى الإقناع عن طريق تفنيد ما يتمسك به الخصوم أنفسهم ، فإذا تحقق له ذلك ، ظهر عند ذلك أن الإسلام هو دين الحق ، وهذا المنهج يمكن أن يوضع تحت عنوان (الهجوم أفضل وسائل الدفاع) . لكن المتكلمين ما لبثوا أن اختلفوا فيما بينهم ، وصار لكل منهم مذهب واتجاه ومنهج .

والدراسات الخمس التي نقدمها في هذا الكتاب تعكس إلى حد كبير هذا التنوع الذي أشرنا إليه ، وفيما يلي تعريف بها ، وبيان أهمية كل منها :

(١) *نظرية تصنيف العلوم لدى الفارابي :*

وهي تمثل تصورا واضح المعالم ، بل وسابقاً لعصره ، لفروع المعرفة التي تغطي مختلف جوانب النشاط الإسلامي في المجتمع . وقد أثبتنا من خلال

دراستها أن للفارابي نظرية متكاملة في تصنيف العلوم ، وهي ذات جانبين أحدهما نظري يعتمد على أساس فلسفي في التصنيف ، والآخر تطبيقي يتتبع بالتفصيل أمهات العلوم ، وفروعها ، وأجزاء كل فرع ، مع إشارات غاية في الأهمية لم ينتبه لها الدارسون من قبل . كذلك تبين لنا أمر هام ، أن الفارابي لم يكن قصده « إحصاء علوم عصره الموجودة بالفعل » وإنما كان غرضه الأساسي تقديم مشروع متكامل يمكن أن يستفيد منه المجتمع الإسلامي في إرساء نهضته العلمية والثقافية .

(٢) *فكرة التطور عند إخوان الصفا :*

وهي فكرة دقيقة وصعبة ، قمنا بجمع عناصرها المتناثرة في أجزاء «الرسائل» الأربعة ، بالإضافة إلى « الرسالة الجامعة » والواقع أن هذه الفكرة تمثل أحد الأسس الرئيسية التي تنهض عليها فلسفة إخوان الصفا كلها ، وهي تكشف عن اتجاهم المادي في تفسير الطبيعة .

(٣) *المنهج التربوي لإعداد إخوان الصفا :*

ويعتبر هذا المنهج « نموذجا » اتخذته ، ومازالت ، الجماعات السرية لجذب الأفراد إلى مذهب معين عن طريق خطوات متدرجة تتمثل في : الاختيار ، والإعداد ، والسلوك ، والاعتقادات ، ثم الترتيب في مراتب محددة تبدأ من القاعدة وتنتهي بالقمة . وتكمن أهمية هذا المنهج في استطاعة أصحابه توظيف المعرفة الفلسفية كي تؤدي دوراً عملياً ، بصرف النظر عن صحته أو فساده ، في المجتمع .

(٤) منهج النقد التاريخي عند ابن حزم الأندلسي :

نموذج من نقد توراة اليهود :

وهو يمثل المنهج الذي أشرنا إليه لدى المتكلمين ، والذي يدخل تحت عنوان (الهجوم أفضل وسائل الدفاع) . لكن على الرغم من أن الهجوم قد يتضمن عنفاً أو شططاً في الخصومة ، فإن ابن حزم الأندلسي (٤٥٦ هـ = ١٠٦٣م) يرسي مجموعة من الأسس الدقيقة لنقد النص التاريخي ، ويكاد يلتقي -حتى في بعض العبارات- مع منهج البحث الحديث في التاريخ ، وهو المنهج الذي لم يستقر في أوربا إلا خلال القرن الماضي .

(٥) قضية العلاقة بين الفلسفة والدين

لدى ابن تومرت وابن رشد :

وهي في رأينا قضية القضايا فى الفلسفية الإسلامية ، وقد فضلنا أن نتناولها بصورة مقارنة بين مفكرين كبيرين : أحدهما هو ابن تومرت (٥٢٤هـ = ١١٢٩م) زعيم حركة الموحدين، التى نشأت فى المغرب، وعبرت العدوة إلى الأندلس، حيث أقامت دولة، كان لها شأن، والثانى هو ابن رشد (ت٥٩٥هـ = ١١٩٨م) الذي كان أحد رعايا هذه الدولة نفسها . والطريف هنا أن المفكرين يختلفان حول هذه القضية ، وتمثل آراؤهما في هذا الصدد اتجاهين كبيرين ما زالا يحكمان الفكر الإسلامي حتى اليوم : البعض يرى أن الدين والفلسفة متفقان أو ينبغي أن يكونا كذلك ، بناءً على أن مصدرهما النهائي واحد ، وغايتهما الأخيرة واحدة ، والبعض الآخر يرى ، أنه لا مجال للمقارنة ، فالفلسفة نتاج إنساني ، والدين من الله تعالى .

تلك هي القضايا الخمسة ، التي تكتمل بها دائرة هذا الكتاب الذي

اخترنا له عنوان « **الفلسفة الإسلامية : مدخل وقضايا** » راجين أن يتضح منه تصورنا للفلسفة الإسلامية ، بعد معايشة حميمة لها منذ ما يقرب من ربع قرن ، وكذلك منهجنا لدراستها الذي يمكننا أن نشير إليه في الخطوات التالية:

١- اختيار موضوعات محددة ، نعتبرها ذات أهمية خاصة .

٢- توفير النصوص المتعلقة بكل موضوع على حدة ، مع الاطلاع على ما كتب عنها إن وجد .

٣- التحليل النقدي لهذه النصوص ، ثم تصنيفها من جديد ، مع تبسيط لغتها ، وتذليل صعوبتها .

٤- المقارنة بين الأفكار في النقاط التي تتشابه فيها ، أو تختلف أيضا.

٥- استخلاص النتائج من واقع الدراسة ذاتها .

وندعو الله أن يوفقنا للحق ، ويهيء لنا وسائل الوصول إليه .

حامد طاهر

الفصل الأول

مجالات الفلسفة الإسلامية

قضية « المجالات » هي أول القضايا الهامة التي تواجه دارس الفلسفة الإسلامية في الوقت الحاضر . فمنذ البداية ، يلاحظ أن هذه الفلسفة لا تتسم بالوحدة أو البساطة التي قد تتصور . وإنما هي مجموعة من الفروع ، أو المجالات ، التي يتميز كل منها بمشكلاته الخاصة ، ومصطلحه المنتظم ، وحدوده التي تكاد تفصله عن غيره من المجالات الأخرى ، وتجعل منه علماً قائماً بذاته .

وقد يكون صحيحا - إلى حد ما - القول بأن الفلسفة الإسلامية تضم بين دفتيها : كل ما لم يتم تصنيفه ، حتى الآن ، في إطار علوم الدين الإسلامي . فنحن نرى أن هذه العلوم قد تحددت منذ البداية ، وأصبح لها طابعها الخاص ، وعلماؤها المتخصصون ، وحدودها القائمة والمتميزة . لدينا مثلا : علم القراءات ، وعلم التفسير ، وعلم الحديث ، وعلم الفقه ، وعلم أصول الفقه ، بالإضافة إلى التاريخ الإسلامي . ومن المعروف أن هذه العلوم تقف إلى جانب علوم اللغة والأدب ، وهي فقه اللغة ، وعلم الصرف ، وعلم النحو ، وعلم العروض ، وعلوم البلاغة (المعاني ، البيان ، البديع) ثم تاريخ الأدب، ونقده .

أما الفلسفة الإسلامية فإنها - وحدها - تحتوي على ما يمكن أن نطلق عليه : الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني ، وعلم الكلام ، ومقالات الفرق الدينية ، والتصوف ، والأخلاق ، والأدب الديني ، والمنطق ، وآداب البحث والمناظرة ، وفلسفة التاريخ ، والسياسة ، بالإضافة إلى مجموعة العلوم الرياضية (الحساب ، الجبر ، الهندسة) والتجريبية (الفلك ، الكيمياء ، الطب) ، وما يمكن أن يستخلص من هذه العلوم جميعا ، ويتعلق بمناهج البحث الخاصة والعامة .

ولا ينبغي أن ندهش كثيراً لهذا التنوع الشديد في فروع الفلسفة الإسلامية ، لأنه كان الطابع المميز للثقافة الموسوعية لدى علماء المسلمين ، فقلما نجد واحداً منهم اقتصرت جهوده على مجال واحد ، وإنما تنوعت في أكثر من مجال . ويكفي أن نستشهد فى هذا الصدد بالغزالي (ت٥٠٥هـ= ١١١١ م) الذى كتب فى الفلسفة التقليدية، والمنطق، وعلم الكلام، والفقه، وأصول الفقه، والتصوف، والأخلاق. وكان ابن رشد (٥٩٥=١١٩٨م)طبيباً ، وفيلسوفا ، فقيها .

ومن الجدير بالملاحظة أن هذا التنوع في المجالات لدى علماء المسلمين لم يشتت اهتمامهم بالموضوع الواحد الذي يتناولونه ، بل كان الأمر على العكس، ولعله كان دافعاً - في الوقت نفسه - إلى السيطرة عليه ، والتميز فيه . ويمكن أن نستشهد هنا بابن حزم (٤٥٦ = ١٠٦٣) الذي كتب في كل من : الفقه ، وأصول الفقه ، ومقالات الفرق ، ومقارنة الأديان ، والأخلاق ، والمنطق ، والتاريخ ، والأنساب .. وفي كل مجال من هذه المجالات مازال يعتبر مرجعاً أساسياً لدى المتخصصين فيه .

وملاحظة أخرى، هي أن هؤلاء العلماء الموسوعيين لم يشعروا في أية لحظة بالحدود الفاصلة بين مجالات المعرفة التي تناولوها على النحو الذي نشعر به الآن . ومن ثم فإننا لا نجد لديهم أي أثر من آثار التعارض أو الانفصال، بل نجد بالأحرى إحساساً واضحاً بالتكامل بين هذه المجالات المتعـددة[1] .

وإذا كانت تجربة الغزالي في « المنقذ من الضلال » تكشف عن بعض نواحي القصور في مجالات المعرفة الإسلامية[2] ، فإنها تظل ، على الرغم من ذلك ، معبرة عن حقيقة هامة ، وهي أن هذه المجالات تمثل مستويات مختلفة للوصول إلى الحقيقة الكبرى التي كان الغزالي يسعى إلى بلوغها .

إن قضية « المجالات » التي تفرض نفسها على دارسي اليوم ، لم تشغل بال المستشرقين ، الذين سبقوا المسلمين إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في القرن التاسع عشر ، وذلك لسبب بسيط ، هو أن هؤلاء المستشرقين قد اتجهوا

(١) انطلاقاً من هذا الفكرة ، قمنا بإصدار سلسلة «دراسات عربية وإسلامية» التي تضم بحوثاً لأساتذة الجامعات المصرية والعربية والأجنبية حول اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الإسلامية وفروعها . وقد ظهر منها حتى الآن عشرة أجزاء . مكتبة الزهراء - القاهرة .

(٢)مثل الفلسفة التقليدية ، وعلم الكلام ، والمذهب الشيعي . ومن المعروف أنه انتهى أخيراً إلى التصوف .

مباشرة إلى مجال واحد ، وهو مجال الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني . لكنهم بالتدريج ، ومع اكتشاف مخطوطات جديدة ، بدأوا يدركون أهمية مجال « علم الكلام » ، ثم كان « التصوف » أخيراً هو المجال الذي انتزع إعجابهم ، ونال حظاً وفيراً من عنايتهم وبحوثهم(١) .

ومن المعروف أن النصف الأول القرن العشرين شهد مولد النهضة الإسلامية في البلاد العربية ، وقد واكبتها يقظة فكرية تمثلت في وعي الدارسين المسلمين بمواطن القوة في تراثهم الفلسفي . ولا يمكن في هذا الصدد إغفال الجهد الصادق الذي قام به الشيخ مصطفي عبد الرازق في توجيه مجموعة من خيرة التلاميذ(٢) لتحديد مسار الفلسفة الإسلامية من منظور إسلامي خالص . ومازال كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية »(٣) يمثل نقطة تحول هامة في تاريخ الدراسات الحديثة .

وعلى الرغم من أن الكتاب السابق يقترح إلحاق علم أصول الفقه بالفلسفة الإسلامية نظراً لطابعه الفلسفي الواضح ، فإن إجماع الدارسين لم يتم حتى الآن بالنسبة إلى تحديد إطار هذه الفلسفة .

فمازال هناك من يستبعد بعض المجالات التي يعتبرها البعض الآخر من صميم الفلسفة الإسلامية(٤) . كما أن هناك من يتردد في تحديد هذه المجالات، والتصريح بعددها(٥) .

(١) يكفي أن نشير إلى الجهد الممتد الذي قام به ماسينيون في دراساته عن الحلاج والتي تناول فيها كل جوانب التصوف الإسلامي تقريباً ، وكتابه بالفرنسية ، ويحتاج إلى ترجمة .

(٢) نذكر من بينهم على سبيل المثال الأساتذة : عثمان أمين ، محمود الخضيري ، علي سامي النشار ، محمد عبد الهادي أبو ريده .

(٣) نشر هذا الكتاب سنة ١٩٤٤ ، وكان عبارة عن محاضرات ألقاها صاحبه على مدى عشرين سنة سابقة على طلاب كلية الآداب بالجامعة المصرية .

(٤) انظر : د. محمد عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص٢٤ ، ٢٥ ط دار المعارف ١٩٧٣ .

(٥) انظر د. خليل الجر تحقيق النصوص الفلسفية (ص٣٠ ، ٣١) ضمن : الفكر الفلسفي في مائة سنة ، بيروت ١٩٦٢ .

ومن أهم الأسباب التي تؤدي إلى عدم الحسم في هذه القضية أن كثيراً من مجالات الفلسفة الإسلامية ذاتها مايزال راقداً في دائرة الظل ، ولا يلقي أدنى اهتمام ، كما سنشير إلى ذلك في موضعه .

كذلك فإن تقدم الدراسات الفلسفية الحديثة لدى المسلمين موقف على ما يكتشفونه من مخطوطات جديدة . ولا شك أن في كل مخطوط يتم تحقيقه ونشره يضيف مادة جديدة إلى المجال الذي ينتمي إليه ، ويؤكد بالتالي دوره في بنية الفكر الإسلامي .

ومن ناحية أخرى ، فإن الاطلاع على المذاهب الفلسفية في الغرب يعتبر شديد الأهمية لجلاء المذاهب الفلسفية الأصيلة لدى مفكري الإسلام أنفسهم . وهنا يأتي دور الدراسات المقارنة التي تتيح للفكر الإسلامي أن يأخذ مكانه اللائق في تاريخ الثقافة العالمية . وقد أجريت في هذا الصدد دراسات قليلة ، لكنها على جانب كبير من الخصوبة ، حول ابن رشد وتوماس الأكويني[١] ، وابن عربي واسبينوزا تارة[٢] ، وليبنتز تارة أخرى[٣] ، وابن خلدون وجان جاك روسو[٤] . وهي دراسات أظهرت بجلاء أصالة مفكري الإسلام ، وتفوقهم أحياناً على مفكري الغرب .

على أننا سنذكر هنا أهم مجالات الفلسفة الإسلامية كما تبدو لنا ، بصرف النظر عن اتفاق الدارسين أو عدم اتفاقهم حول تحديد مجالاتها ، مع

(١) انظر د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني . مكتبة الأنجلو ١٩٦٥ .

(٢) د. إبراهيم مدكور «وحدة الوجود بين ابن عربي وأسبينوزا» وهو الفصل الرابع عشر من الكتاب التذكاري عن ابن عربي - دار الكتاب العربي - ١٩٦٩ .

(٣) د. محمود قاسم : محيي الدين ابن عربي وليبنتز - مكتبة القاهرة الحديثة - ١٩٧٢.

(٤)د. حسن الساعاتي : علم الاجتماع الخلدوني . دار النهضة العربية .بيروت ١٩٦٩ .

الإشارة في كل مجال منها إلى ما حظي به من عناية ، أو ما يلقاه من إهمال.

أولاً : الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليوناني :

كان هذا المجال هو أول ما لفت أنظار المستشرقين ، فوجهوا إليه عنايتهم، وقاموا بالتأريخ له ، والكشف عن بعض مؤلفات أصحابه ، لكنهم توقفوا عند عدد يكاد يكون محدوداً من أعلامه ، وهم :

الكندي (٢٥٢ = ٨٦٤) والفارابي (٣٣٩ = ٩٥٠) وابن سينا (٤٢٨ = ١٠٣٧) وإخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) ومسكويه (٤٢١ = ١٠٣٨) في المشرق العربي . وابن باجه (٥٣٣ = ١١٣٧) وابن طفيل (٥٨١ = ١١٨٥) وابن رشد (٥٩٥ = ١١٩٨) في المغرب والأندلس .

ومن المعروف أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً قد تلقوا الفلسفة اليونانية القديمة ، وما ارتبط بها من مذاهب ونظريات لاحقة لها ، كالأفلاطونية المحدثة، بقدر كبير من التوقير والإعجاب ، وتنوعت اهتماماتهم بها في شروح وتلخيصات وتعليقات لم تخل من طرافة . لكن مفهومهم للفلسفة ظل قريباً جداً من مفهوم الأغريق لها . وانقسمت لديهم ،كما لدى الإغريق ، إلى ثلاث مباحث رئيسية هي :

الطبيعيات ، والرياضيات ، والإلهيات ، بالإضافة إلى المنطق الذي اعتبروه مدخلاً أساسياً لهذه المباحث الثلاثة .

وحتى مبحث الأخلاق ، تجده يتخذ لدى الفيلسوف الشهير الذي تخصص فيه ، وهو مسكويه ، طابعا يونانياً شديد الوضوح ، إلى حد أنه يمكننا بسهولة أن نلاحظ تأثره البالغ بأرسطو . ولا يكاد كتابه المعروف « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » يتجاوز كثيراً ما قرره أرسطو من قبل في كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » .

لكن أصالة الفلاسفة المسلمين التي تجلت ، على هامش هذا المجال ، في محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والوحي[(١)] ، وهي المحاولة التي سبقتها محاولة أخرى تتعلق بالتوفيق بين أفلاطون ، ذي النزعة المثالية الصوفية (كما فهموه) وبين أرسطو ، صاحب الاتجاه العقلي[(٢)] .

لا شك في أن هذا المجال قد أشبع درساً وتحليلا . وعلينا أن نعترف بأن المستشرقين هم الذين رسموا حدود البحث فيه ، وهم الذين أكدوا على موضوعاته ، كما ركزوا على أعلامه . وقد تبعهم في هذا كله الدارسون العرب إلى وقت قريب . ومع ذلك ، فهناك بعض الموضوعات التي مازالت محتاجة إلى جهود متميزة من هؤلاء الدارسين ، ويأتي في مقدمتها :

أ- بيان قيمة الشروح والتلخيصات التي قام بها الفلاسفة المسلمون للفلسفة اليونانية القديمة ، وخاصة ما يتعلق منها بعلم المنطق .

ب- دور هؤلاء الفلاسفة في صياغة المصطلح الفلسفي العربي ، ومدى نجاحهم في توحيده ونشره .

ج- إلقاء مزيد من الضوء على مبحثي الطبيعة والرياضيات ، خاصة وأن هذين الفرعين كان لهما أكبر الأثر في النهضة الأوربية خلال العصور الوسطى.

د- الاهتمام بالبحث عن المؤلفات المفقودة حتى الآن لهؤلاء الفلاسفة ، ويكفي أن نشير إلى أن الكندي ، الذي ذكر له ابن النديم ٢٤٢ رسالة لم يصل ما نشره له منها خمس هذا العدد !

(١)انظر : ابن رشد : «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» بتحقيق د. قاسم ط . الأنجلو ثانية ١٩٦٤ .

(٢) انظر : الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون الإلهي وأرسطو ، ضمن : مجموع الفارابي . ط السعادة ١٩٠٧ . بالقاهرة .

ثانياً علم الكلام :

ظلت النظرة الفلسفية الإسلامية قاصرة تقريباً على المجال السابق ، خلال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، حتى بدأ الاهتمام بعلم الكلام الإسلامي[١] ويتناول علم الكلام مسائل العقيدة : إثبات وجود الله ، وصفاته ، والأنبياء ومعجزاتهم ، والبعث وما يتعلق به من الثواب والعقاب في الآخرة . ولا شك في أن هذه المسائل كانت موضع خلاف حاد بين المسلمين في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام . وقد أدت أحياناً إلى منازعات حقيقية ، وتدخلت الحكومة في أحيان أخرى لنصرة إحدى الطوائف ضد منافسيها ، كما حدث مع المعتزلة في عهد المأمون (١٩٨ = ٨١٣ - ٢١٨ = ٨٣٣) .

وقد استأثر أعلام المعتزلة في البداية باهتمام الدارسين ، الذين وجدوا في أمثال النظام (٢٢١ = ٨٤٥) والعلاف (٢٣٥ = ٨٤٩) والجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) نماذج جيدة لازدهار الاتجاه العقلي في الإسلام ، وهو الاتجاه الذي يزيد من تحكيم العقل في مسائل العقيدة ، ويقرر حرية الاختيار لدى الإنسان، ويقوم بالرد على المخالفين للإسلام بالمنطق دون النصوص . ومما ساعد على تركيز الضوء بصفة خاصة على المعتزلة أن المستشرقين وجدوا فيهم مشابه من أحرار الفكر في أوربا خلال العصور الوسطى، وبداية عصر النهضة[٢] . وهذه - في رأينا - نظرة خاطئة ، لأن أسس المقارنة مختلفة . فقد كان الأشاعرة ،

(١) د. مدكور : «في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه» ص ١٣ ط ١٩٤٧ - ط الحلبي- بالقاهرة .

(٢) انظر : A.Nadar, le systeme philosophique des Mu'tazila, بيروت ١٩٥٧.

وأيضاً : L. Gardet et Anawati, Intrduction A la theologie musalmane, Paris 1948

وأيضا : جار الله زهدي : المعتزلة - القاهرة - ١٩٢٧ .

المنافسون الكبار للمعتزلة ، ذوي نزعة عقلية أيضا . وعندما بدأت بالتدريج الدراسات حول ابى الحسن الأشعري (٣٢٤ = ٩٣٥) والباقلاني (٤٠٣ = ١٠١٣) والغزالي (٥٠٥ = ١١١١) تبين بوضوح مدى ما يحتوي عليه اتجاه هؤلاء المفكرين الكبار من عناصر فكرية ، على درجة عالية من العمق والخصوبة ، فضلاً عن أنه هو الاتجاه الذي ساد العالم الإسلامي تحت اسم «مذهب أهل السنة والجماعة » .

ولم يزل المعتزلة والأشاعرة حتى الآن هما الطائفتين اللتين تدور حولهما دراسات الباحثين في علم الكلام . لكن هناك طائفة ثالثة أقل حجما منهما هي الماتريدية (نسبة إلى أبي منصور الماتريدي ت ٣٣٣ = ٩٤٥) لم تحظ إلا ببعض الأبحاث القليلة . على أن بعض الدراسات الحديثة أثبتت ، على خلاف ما هو شائع ، أن اتجاه الماتريدي أقرب إلى اتجاه المعتزلة منه إلى اتجاه الأشاعرة[١] .

وفي الثلاثين سنة الأخيرة ، زاد الاهتمام فجأة بين الدارسين بأحد أعلام أهل السنة ، وهو تقي الدين ابن تيمية (٧٢٨ = ١٣٢٧) ، أشهر من نادى بالعودة إلى منهج السلف في العقيدة ، وتعددت الجهود حول نشر مخطوطاته الكثيرة ، وبيان حقيقة مذهبه ، وتأثره وتأثيره بالمذاهب الأخرى المعاصرة له ، أو اللاحقة . ومن المعروف أن ابن تيمية ، هو الأب الروحي لأفكار محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ = ١٧٩٢) زعيم المذهب الوهابي الذي انتشر في شبه الجزيرة العربية ، وأصبح حتى الآن هو المذهب الرسمي للدولة .

وعلى الرغم من الجهود التي بذلت في بيان مذاهب علم الكلام ، فإن الكثير جداً من المخطوطات فيه مازالت حبيسة المكتبات الإسلامية والغربية ،

(١) د. محمود قاسم «مقدمة فى مدارس علم الكلام» لتحقيقه كتاب مناهج الأدلة لابن رشد . الأنجلو . ١٩٦٩

وهي بحاجة إلى النشر والتحقيق ، حتى تمكن الدارسين الجدد من كتابة التاريخ الكامل لتطور العقيدة الإسلامية .

ويرتبط بعلم الكلام مجالان : أحدهما قريب الصلة به ، وهو « مقالات الفرق الدينية » والمقصود بهذه الفرق كل من أهل السنة ، والشيعة ، والخوارج، وتفرعاتها المستعصية – حتى الآن – على الحصر . ولا شك أن الباحث الحديث يتوه في هذه المادة ، نتيجة لغزارتها من ناحية ، ولتوزعها بين العديد من المصادر المختلفة من ناحية أخرى . ونحن نرى أنه لابد أن يقوم بتجميع هذه المادة وتصنيفها فريق متكامل من الباحثين لإصدار ما يمكن أن يكون « قاموسا » للفرق الإسلامية كلها .

أما المجال الثاني فهو « مقارنة الأديان » ، الذي يعني ، في المقام الأول، لدى المسلمين : الدفاع عن الدين الإسلامي في مواجهة أصحاب الأديان الأخرى ، الذين هاجموه ، أو حاولوا الطعن فيه . وقد جاءت مؤلفات علماء الإسلام ، في هذا الصدد ، غنية بالمعلومات التاريخية الهامة ، ومليئة بوسائل الإقناع العقلية ، كما تم عرض الإسلام بصور جديدة . وهنا نلاحظ ظاهرة عامة ، وهي اختفاء الاختلافات المذهبية بين العلماء الذين تصدوا لهذا العمل الجليل ، وتقاربهم في المنهج والأدلة . وهكذا يمكن أن نضع إلى جوار بعض : الخياط المعتزلي (احتمال ٢٩٠ = ٩٠٢) وابن قتيبة السلفي (٢٧٦ = ٨٨٩) والغزالي الصوفي (٥٠٥ = ١١١١) وابن حزم الظاهري (٤٥٦ = ١٠٦٣) والعامري الفليسوف (٣٨١ = ٩٢٢) .

وغني عن التأكيد أن هذا المجال الحيوي يقدم للمفكرين المسلمين أهم العناصر للدفاع عن الإسلام ضد التحديات التي تواجهه في العصر الحاضر : ليس فقط تحديات الأديان الأخرى ، فقد بدأت تقيم معه حواراً مبدئياً ، وإنما تحدي الحركات الإلحادية الكبرى المنتشرة في العالم ، والتي تطرق بقوة أبواب المجتمع الإسلامي :

ثالثاً : التصوف

اتجه المستشرقون في بداية القرن العشرين إلى دراسة التصوف الإسلامي، بعد نشرهم الكثير من مخطوطاته الأساسية في نهاية القرن الماضي. وما لبث هذا المجال أن استحوذ على إعجابهم ، إلى حد أن بعضهم كرس له حياته العلمية كلها . وحسبنا أن نشير - في هذا الصدد - إلى أسماء المستشرقين الإنجليزيين : نيكلسون وآربري ، والفرنسي : ماسينيون ، والأسباني : آسين بلاثيوس ، والألمانيين : ريتر وميير .

ولا جدال في أن التصوف الإسلامي قد مر بعدة أدوار تاريخية وقد تميز كل دور بخصائص مميزة ، ولمع فيه عدد كبير من الشخصيات التي كان لها تأثير كبير في بيئتها المعاصرة ، وفي العصور اللاحقة لها . والواقع أن التجارب الروحية والنفسية التي مر بها المتصوفة المسلمون لا تقتصر قيمتها على كونها تجارب شخصية أو فردية ، وإنما يمتد بعضها ليصبح تجارب «إنسانية» بالغة العمق[١] .

لكن أبحاث المستشرقين في هذا المجال اتجهت إلى التركيز على العناصر الأجنبية التي دخلت في بناء التصوف الإسلامي ، وركز البعض على التأثير الهندي ، والبعض الآخر على التأثير الفارسي ، أو التأثير اليوناني ، واتفق الجميع بالطبع على وجود التأثير المسيحي[٢] .

لكن هذه العناصر كلها إذا كانت قد دخلت بالفعل في بناء التصوف الإسلامي ، فإنها لا تعدو أن تكون « عناصر ثانوية » لا تمس جوهر التجربة

(١) يكفي أن نشير إلى تجارب : الحارث المحاسبي ، والحكيم الترمذي، والغزالي ، وابن عربي.

(٢) انظر : نيكلسون : الصوفية في الإسلام ، ترجمة شريبة . الخانجي ، مصر ١٩٥١ . وله أيضاً : في التصوف الإسلامي وتاريخه . ترجمة د. عفيفي . القاهرة ١٩٥٦ .

الصوفية الإسلامية ، كما صرح بذلك أخيراً أحد المستشرقين المعاصرين[(١)].

وعندما بدأ الدارسون العرب يتناولون مجال التصوف من وجهة نظر إسلامية - تبين أن هذا المجال يحتوي على كثير من الإبداع والأصالة . وقد أصبح لدينا في تاريخ الدراسة الحديث للتصوف مجموعة من خيرة الباحثين الذين تقف أعمالهم - على المستوى العلمي - إلى جانب أبحاث المستشرقين، بل إنها تمتاز عنها أحياناً بالفهم الصحيح لطبيعة النصوص الصوفية ، والوعي بمضمون المصطلحات والرموز المستخدمة في هذا الصدد . وأصبح مثلاً اسم د. أبو العلا عفيفي مرتبطا بمحيى الدين بن عربي (٦٣٨ = ١٢٤٠) ود. محمد مصطفى حلمي مرتبطاً بابن الفارض (٦٣٢ - ١٢٣٤) ود. عبد الحليم محمود مرتبطا بكل من المحاسبي (٢٤٣ = ٨٥٧) ، والغزالي (٥٠٥ = ١١١١) ود. أبو الوفا التفتازاني مرتبطا بكل من ابن سبعين (٩٦٩ = ١٥٦١) وابن عطاء الله السكندري (٧٠٧ = ١٣٠٧) ود. محمد كمال جعفر مرتبطا بسهل التستري (٢٨٣ = ٨٩٦) .

لكن التصوف الإسلامي ، على الرغم من كثرة الدراسات التي دارت حوله ، والمخطوطات التي نشرت وحققت ، مازال بحاجة شديدة إلى المزيد من الدراسات التي تحدد نشأته ، وتتتبع تطوره في المناطق المختلفة التي عاش فيها ، وتبين علاقاته مع أوجه النشاط الديني والفكري التي عاصرته ، واشتبكت معه أحياناً في صراع حاد ، وكان لها بالتالي تأثير مباشر عليه .

كذلك فإن لغة التصوف الإسلامي - كما هو كعروف - لغة اصطلاحية ، وقد تصل في كثير من الأحيان ، إلى مستوى التعبير الرمزي ، لذلك فإن دراسة « المصطلح الصوفي » من أهم ما ينبغي أن تتجة إليه الدراسات الحديثة .

(١) V . Monteil , Clefs pour la pensee arabe. P. 42, Paris 1974.

وأخيراً فإن المخطوط من التراث الصوفي مازال أكثر جداً مما نشر ، وهو بحاجة إلى جهود متتابعة لإخراجه من مكتبات العالم المختلفة ، تمهيداً لدراسته وتحليله .

رابعاً : الأخلاق الإسلامية

ظل هذا المجال لفترة طويلة خاضعاً للتصور الذي وضعه المستشرقون ، وتابعهم فيه الكثير من الدارسين العرب . ويتمثل هذا التصور في أن الممثل الأكبر للأخلاق في الإسلام هو مسكويه (٤٢١ = ١٠٣٨) صاحب كتاب «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» بالإضافة إلى عناصر متفرقة من النظريات الأخلاقية ، موجودة لدى الفارابي ، وابن سينا ، وإخوان الصفا . والواقع أن دراسة الكتاب السابق تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الفكر الأخلاقي لدى مسكويه لا يبعد كثيراً عن الفكر الأخلاقي لدى أرسطو بصفة خاصة . والنتيجة لهذا التصور أن « نظرية » الأخلاق الإسلامية ليست إلا « نقلا » صريحاً اكتسى فقط بصبغة دينية للنظرية اليونانية القديمة[١] .

لكن بالتدريج بدأت الدراسات تتعمق في فكر الغزالي الذي اتضح أن لديه اتجاها أخلاقياً أكثر ارتباطاً بالدين الإسلامي نفسه[٢] كما جرت مقارنة بعض جوانبه بنظريات غربية متشابهة[٣] .

أما الدراسة التي قام بها د. محمد عبد الله دراز حول الأخلاق في القرآن الكريم، والتي كتبها بالفرنسية بعنوان la morale du koran [٤] فتعتبر

(١) انظر الدراسة القيمة التي قام بها د. عبد العزيز عزت : (ابن) مسكويه وفلسفته الأخلاقية.

(٢) انظر : زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي . ط الشعب ١٩٧١ .

(٣) د. محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية : الفصل الثالث « تربية الطفل بين الإمام الغزالي وجان جاك روسو » ٨٨ - ١١٠ ط خامسة دار المعارف القاهرة ١٩٧٣ .

(٤) ترجم هذا الكتاب إلى العربية د. عبد الصبور شاهين بعنوان «دستور الأخلاق في القرآن» بيروت ١٩٧٤ .

بحق فتحاً في مجال الدراسات الأخلاقية في الإسلام . فقد استطاع هذا الباحث الجاد أن يستخلص من آيات القرآن الكريم نفسه نظرية أخلاقية متكاملة ، قارن بعض عناصرها بمذاهب فلاسفة الأخلاق في الغرب ، وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني كانط (١٨٠٤م)[١] .

ومما لا شك فيه أن هذه الدراسة الإحصائية التحليلية المقارنة للمصدر الأول في الأخلاق الإسلامية ، وهو القرآن الكريم ، تضع الدارسين في هذا المجال على الطريق الصحيح . وبإمكانهم بعد ذلك أن يدرسوا السنة النبوية بنفس المنهج ، وأن يتتبعوا الاتجاهات الأخلاقية الأصيلة لدى مفكري المسلمين ذوي الطابع الإسلامي الخالص من أمثال : القابسي (٤٠٣ = ١٠١٢)[٢] وابن تيمية (٧٢٨ = ١٣٢٧)، وابن القيم (٧٥١ = ١٣٥٠)[٣]، والماوردي (٤٥٠ = ١٠٥٨)[٤]، والسبكي (٧٧١ = ١٣٦٩)[٥]، والراغب الأصفهاني (٥٠٢ = ١١٠٨)[٦] .

على أننا ينبغي أن ننوه ببعض الدراسات النظرية التي تمت في هذا المجال ، وفي مقدمتها : فلسفة الأخلاق في الإسلام للدكتور محمد يوسف موسى[٧] ، والفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي للدكتور أحمد محمود صبحي[٨] . والاتجاه الأخلاقى في الإسلام للباحث التركي د. مقداد يلـجن[٩] .

(١) السابق ، الفصل الرابع ٤٢١ وما بعدها .

(٢) في كتاب : الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين . تحقيق د. أحمد الأصواني ، دار المعارف ١٩٨٠ .

(٣) في كتابيه : روضة المحبين ، وأعلام الموقعين .

(٤) في كتابه : أدب الدنيا والدين .

(٥) في كتابه : مفيد النعم ومبيد النقم .

(٦) في كتابه : الذريعة إلى محاسن الشريعة .

(٧) مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٤٥ .

(٨) دار المعارف ١٩٦٩ .

(٩) مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٧٣ .

هذا ويرتبط بمجال الأخلاق الإسلامية فرع أخر وثيق الصلة به ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «الأدب الديني والاعترافات الذاتية » ويتمثل هذا الفرع في عدد من الكتابات المتشابهة التي تركها لنا مجموعة من كبار مفكري الإسلام مثل الحارث المحاسبي (٢٤٣ = ١٠٦٣) والغزالي (٥٠٥ = ١١١١) وابن الجوزي (٥٩٧ = ١٢٠٠) .

وأخيراً لابد أن ننبه إلى أن الكتابة عن الأخلاق الإسلامية تختلف كثيراً عن دراستها دراسة علمية . فما أكثر ما تدفع به المطابع يومياً في العالم الإسلامي من مؤلفات أخلاقية ، تستعرض ما شاء لها أصحابها من آيات القرآن الكريم ، وأحاديث الرسول ﷺ ، وسير حياة السلف الصالح . لكن الدراسة التحليلية المقارنة لهذه المادة تتجه أساساً للكشف عن الاتجاه الأخلاقي الصحيح في الإسلام ، مستبعدة ما يمكن أن يتسرب للحكايات والقصص الأخلاقية من تصورات شعبية ، وآراء مسبقة .

خامساً : *أصول الفقه*

في سنة ١٩٤٤ ، نشر الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه القيم «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» وهو أول كتاب عربي يدرس الفلسفة الإسلامية دراسة منهجية في العصر الحديث . لكن أفكار الكتاب كانت قد انتشرت قبل هذا التاريخ بحوالي ربع قرن ، عندما كان المؤلف يلقيها محاضرات على طلاب كلية الآداب في الجامعة المصرية الناشئة في ذلك الوقت .

وكانت أبرز أفكاره هي ما دعا فيها إلى ضرورة اعتبار علم أصول الفقه فرعاً من فروع الفلسفة الإسلامية ، على أساس ما يتميز به من طابع فلسفي واضح . يقول :

«وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما

يسوغ جعل هذا اللفظ شاملاً لهما ، فإن « علم أصول الفقه » المسمى أيضاً «علم أصول الأحكام» ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو الكلام ، بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها «مبادئ كلامية» هي من مباحث علم الكلام . وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها »[١] .

والواقع أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد مهد لهذه الفكرة باستعراض تاريخي لنشأة « اتجاه الرأي » في الفقه الإسلامي ، وتطور الاجتهاد في استنباط الأحكام من مصادر التشريع الأولى ، ونجاح العقل في الوصول إلى حلول جيدة لمعظم المشكلات التي عرضت له[٢] .

وعلى الرغم من أن معظم دارسي الفلسفة الإسلامية ينوهون بصواب تلك الفكرة ، إلا أن أحداً منهم لم يتقدم ، حتى الآن ، لدراستها على نحو تحليلي أكثر تفصيلا ، كما دعا إلى ذلك صاحبها . ومن الملاحظ أن علم أصول الفقه لا يجد من الفقهاء في الوقت الحاضر الاهتمام اللائق به ، مع أنه - في رأينا - يعتبر الطريق الطبيعي الوحيد الذي يمهد لإعادة فتح باب الاجتهاد ، الذي أغلق منذ مئات السنين .

لذلك فإن مسئولية إحياء هذا العلم تقع في المقام الأول على عاتق دارسي الفلسفة الإسلامية ، والذين ترتبط بهم حركة النهضة الفكرية الحديثة في العالم الإسلامي[٣] .

(١) التمهيد ص٢٧ ط القاهرة ، ١٩٤٤ .
(٢) يستغرق هذا المبحث القيم من ص ١٣٦ - ٢٤٩ .
(٣) سوف تخصص في الفصل الخامس ببليوجرافية لأهم المصادر في علم أصول الفقه .

سادساً : مجال تصنيف العلوم

يعتبر كتاب « إحصاء العلوم » للفاربي (٣٣٩ = ٩٥٠) أول كتاب كامل يؤلف في هذا المجال. وقد احتفى به الأوربيون في العصور الوسطى ، فقد نقل مرتين إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر ، بالإضافة إلى ترجمة ثالثة عبرية في نفس القرن . ومما هو جدير بالملاحظة أن روجر بيكون (ت ١٢٩٤م) الذي يعتبر أباً للفكر الأوربي الحديث ، قد تأثر بإحصاء العلوم للفاربي ، وذكره بالتحديد في مؤلفاته[١] .

وقد تابع المسلمون الكتابة في هذا المجال . فكتب الخوارزمي (٣٨٧ = ٩٩٧) مفاتيح العلوم ، وتعرض له أخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) في رسائلهم المعروفة ، وتحدث عنه ابن سينا (٤٢٨ = ١٠٣٧) في موسوعته الضخمة الشفاء ، والغزالي (٥٠٥ = ١١١١) في المنقذ من الضلال ، وابن خلدون (٨٠٨ = ١٤٠٦) في مقدمته الشهيرة[٢] .

ومن البين أن هذا المجال شديد الفائدة بالنسبة لتوازن حركة العلوم ، ومدى الاهتمام بها في المجتمع الإسلامي . فنحن نعلم أنه أثناء ازدهار الحضارة الإسلامية ، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين ، كانت مجموعة علوم الدين واللغة تسير جنباً إلى جنب مع مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية . لكن ابتداءً من القرن الخامس الهجري ، بدأت مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية تضيق ، في حين اتسعت دائرة المجموعة الأولى، واستمر الحال على ذلك عدة قرون ، اختفت فيها تقريبا مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية . وهذه هي الفترة التي دخل فيها العالم الإسلامي مرحلة سباته

(١) انظر مقدمة : د. عثمان أمين لتحقيق الإحصاء ، ص٢٠ ، ط دار الفكر العربي ١٩٤٨ .

(٢) انظر الكتاب القيم في هذا الموضوع للدكتور خالد الحديدي : فلسفة علم تصنيف الكتب . النهضة المصرية ط أولى ١٩٦٩ .

الطويل ، إلى أن جاء عصر النهضة واكتشف العالم الإسلامي فجأة إن أوربا قد سبقته في هذا المضمار ، فأسرع يستقي منها ما فاته ، ويحاول أن يعيد التوازن إلى حركة العلوم فيه .

الاهتمام بتصنيف العلوم إذن هو الذي يقيم التوازن المعقول في الحركة العلمية ، وينبه عند الضرورة إلى نقاط التخلف في أحد العلوم أو في مجموعة منها ، فضلاً عن أنه كان وراء عملية وضع دوائر المعارف في العالم الغربي ، وهي اللبنة الأولى في أي تقدم علمي منشود[(١)] .

ولابد من الاعتراف بأن هذا المجال الهام لا يجد - حتى الآن - من يعطيه العناية المطلوبة . ولا شك أنه بحاجة شديدة إلى جهود علمية كثيرة تكشف عن جهود المفكرين المسلمين فيه ، وتقارن بين ما أنجزوه وما تم إنجازه في الجانب الآخر لدى الغربيين ، وخاصة في بداية عصر النهضة الأوربية ، تمهيداً لإعادة النظر في حركة العلوم الجارية حالياً في العالم الإسلامي .

سابعاً : فلسفة التاريخ

إذا كان التاريخ يعنى بسرد الأحداث الماضية في ترتيب زمني متدرج ، فإن فلسفة التاريخ هي التي تستخلص من هذا السرد : القوانين الكلية التي تحكم الأحداث . ولاشك في أنها تتطلب استيعاباً يتجاوز مجرد المعرفة ، وتعمقاً في الطبيعة البشرية ، وقدرة على تحليل الأحداث ، وربط الظواهر المتشابهة ، وحدساً لملء الفجوات ، وتعليل التصرفات ، ثم كفاءة لاستخلاص القانون العام من الوقائع المتناثرة ، وكل هذه المتطلبات لا تكاد توجد إلا في فيلسوف .. وهذا ما حدث على نحو يدعو للإعجاب لدى ابن خلدون

(١) انظر : D'alembert, Discours Préliminaire de L'Encyclopédie P. 32, 33. ed. Gonthier. Pairs 1965.

(٨٠٨=١٤٠٦) الذي ترك لنا مقدمته الشهيرة ، وفيها فلسفته للتاريخ الإسلامي ، وأصول علم الاجتماع[١] .

ومع ذلك ، لا نعدم مشابهات من محاولة ابن خلدون لدى الكثير من مؤرخي الإسلام كالطبري (٣١٠ = ٩٢٢) والمسعودي (٣٤٦ = ٩٥٧) ومسكويه (٤٢١ = ١٠٣٨) . وفي إمكان أي باحث في مؤلفاتهم أن يجد في ثنايا « سرد الأحداث » إشارات على جانب كبير من الأهمية ، تحتاج إلى عملية تركيب Synthèse ، لكي تبرز منها الاتجاهات الفكرية لدى مؤرخي الإسلام . ونعتقد أن هذا العمل من صميم الفلسفة الإسلامية .

ويرتبط بهذا المجال ما يمكن أن نطلق عليه اسم « الفلسفة السياسية » وهي التي تتناول كتابات بعض الفلاسفة حول نظام الدولة المتخيل (كما فعل الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة ») ، أو الواقعي كما فعل الماوردي (٤٥٠ = ١٠٥٨) في كتابه : الأحكام السلطانية ، وابن تيمية (٧٢٨ = ١٣٢٧) في كتابه : السياسة الشرعية .

ثامناً : المنطق وشروحه

المنطق علم يوناني . وهو من وضع أرسطو ، تركه ، كما يقال ، كاملاً لايحتاج إلى زيادة[٢] . وقد انتقل ضمن الفلسفة اليونانية إلى المسلمين ، واستولى على إعجاب معظم مفكريهم ، فراحوا يشرحونه ، أو يلخصونه ، أو

(١) انظر : «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : تحليل ونقد» للدكتور طه حسين ونقله إلى العربية محمد عبد الله عنان - القاهرة مطبعة الاعتماد ١٩٢٥ وهو عبارة عن الرسالة التي حصل بها طه حسين على درجة الدكتوراه من فرنسا سنة ١٩١٧ . وكانت أول رسالة جامعية يحصل عليها طالب بعثة عربي من الجامعات الغربية في العصر الحديث .

(٢) صاحب هذا القول هو الفيلسوف الألماني كانط (ت ١٨٠٤) انظر:A.
Lamouche, Logique de la simplicité. Paris 1959.

يعلقون عليه[١] . كما أنهم استخدموه في مناظراتهم ، وجعلوه في كثير من الأحيان أداة لتفكيرهم ، ومن ثم وجدنا المنطق الأرسطي يتغلغل في معظم العلوم اللغوية والدينية .

لكننا يجب أن نشير إلى أن منطق أرسطو لم يحظ بقبول « جميع » مفكري الإسلام . فقد هاجمه عدد منهم ، وعلى رأسهم ابن تيمية (٧٢٨ = ١٣٢٧) الذي قال عنه عبارته المشهورة إنه لايفيد الذكي ولا ينتفع به البليد[٢] . ويرجع الفضل في بيان موقف ابن تيمية من منطق أرسطو إلى د. على سامي النشار في دراسته القيمة « مناهج البحث عند مفكري الإسلام » .

وهكذا سبق نقد المسلمين لمنطق أرسطو نقد مفكري عصر النهضة في أوربا لهذا المنطق بعدة قرون . فنحن نعلم أن النهضة الفكرية إنما قامت في الغرب على اطراح منطق أرسطو ، وتبني المنهج التجريبي الذي أطلق الحركة العلمية من عقالها ، وأتاح لها فرصة اتصالها بالواقع ، وتفاعلها المستمر معه.

ويلاحظ أن الدراسات العربية الحديثة مازالت قليلة جداً ، إن لم تكن نادرة ، في مجال دراسة المنطق . والذي نود أن ننبه إليه أن شروح المسلمين وملخصاتهم لمنطق أرسطو لا تخلو من أصالة ، وفي اللحظة التي تتجمع فيها هذه الشروح ، ويتم تحليلها ، ومقارنتها بمثيلاتها في العالم الغربي ، خلال

(١) انظر : Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde arbe 2e ed. Paris Vrin 1969.

وقد ترجمنا الفصل الأخير بعنوان «المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام» فى كتابنا «مدخل إلى علم المنهج» ط. الأنجلو ١٩٩٠.

(٢) انظر : مقدمة كتابه «الرد على المنطقيين» ط . دار المعرفة . بيروت (بدون تاريخ) .

العصور الوسطى سوف تظهر قيمتها الحقيقية ، وتكشف عن مدى مساهمة المسلمين في هذا المجال .

تاسعا : مناهج البحث

يعتبر هذا المجال من أهم ما ينبغي أن يتجه إليه دارسو الفلسفة الإسلامية في الوقت الحاضر ، لأن الكشف عن هذه المناهج لدى مفكري الإسلام يعتبر - في رأينا - بالإضافة إلى قيمته التاريخية أفضل مدخل للتراث الإسلامي في جملته . فهو الذي يوضح الخطوات القياسية أو الاستقرائية التي اتبعها المفكرون والعلماء المسلمون في مختلف أوجه النشاط التي مارسوها ، سواء كانت نظرية أم تجريبية . وإلى أي مدى كان استخدامهم للملاحظة والتجربة ، وطريقتهم في وضع الفروض ، والتحقق منها ، وكيفية صياغتهم للقوانين العلمية التي توصلوا إليها[1] . كذلك فإن منهج « النقل » الذي شاع استخدامه لدى علماء الحديث من أهم الموضوعات التى تجلت فيها عبقرية المسلمين ، وهي تضع أيدنا على أحد مصادر اليقين في الدراسات التاريخية[2] .

ويرتبط بهذا المجال الحيوي : مجموعة مباحث يطلق عليها القدماء : «الجدل ، وآداب البحث ، والمناظرة» وهي مناهج خاصة بالنقاش الذي كان يدور بين علماء المسلمين : أصوله وحدوده ونماذجه ، وقد شاع استخدامها كثيراً في كل من الفقه وعلم الكلام ، وكان لها أثر كبير في طرق التفكير

(١) انظر : د. سيدة كاشف : مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه - الخانجي - القاهرة ١٩٧٦ . وكذلك البحث الجيد الذي ألحقه د. أحمد محمود صبحي لكتابه «في فلسفة التاريخ» (ص ٣٠١ - ٣٤٢) بعنوان : بين أصول التحديث وأصول التاريخ . مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية ١٩٧٥ .

(٢) انظر : د. عثمان موافي : منهج النقد التاريخي عند المسلمين والنقد الأدبي . مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية (بدون تاريخ) .

لدى علماء المسلمين . ومما تنبغي الإشارة إليه أن هذه الفروع تكاد ترقد تماماً في دائرة الظل ، على الرغم مما تتضمنه من عناصر منهجية ، غاية في الأهمية .

وهكذا يتضح من استعراض المجالات السابقة أن الفلسفة الإسلامية ليست بالبساطة التي قد تتصور ، بل إنها عبارة عن كل متنوع . يضم في إطاره مجموعة من المجالات ، التي قد تبدو للوهلة الأولى متباعدة أو منفصلة ، ولكنها عند التحليل الأخير تتعاون وتتقارب لكي تقيم نظاماً فكرياً ، يستجيب لرغبة الإنسان في معرفة نفسه ، وتنظيم مجتمعه ، واكتشاف الكون من حوله ، ثم التطلع إلى عالم الغيب بأسراره المختبئة ، وأخيراً الاقتراب ، بحسب الطاقة البشرية ، من معرفة الله .

ثم إن الفلسفة الإسلامية ، بمجالاتها التي ذكرناها ، لا تفتقد أهم مقوماتها الذاتية ، وهو منهج البحث الذي ينظم خطوات العقل - وحتى القلب - في سبيل الوصول إلى الحقيقة . فإلى جانب المنهج العقلي الصارم القائم على المنطق ، يوجد المنهج الذوقي المتمثل في التجربة الصوفية ، وإلى جانب البحث الفردي الحر في معالجة المشكلات الصعبة ، يوجد منهج النقل والرواية والتثبت الذي يقدم خلاصة التجارب السابقة للمساعدة في حلها .

كذلك لا تقتصر الفلسفة الإسلامية على التفكير النظري المجرد ، بل إنها تقترب كثيراً من الواقع ، وتتفاعل معه . فإذا كنا نراها قد بحثت مشكلة الخلق ، وصدور الموجودات عن الله ، وتناولت قضية الزمن والخلود ، فإنها لم تغفل سلوك الفرد مع أسرته وأصدقائه ، ولم تهمل حقوقه وواجباته في المجتمع .

ومن ثم ، فإنها تستحق أن توصف - في وقت واحد - بأنها مثالية وواقعية ، متعالية Transcendental وحياتيه . وهذه الازدواجية تميزها بطابع خاص ، وتمنحها - في رأينا - المقومات الأساسية لبناء شخصيتها المتكاملة .

قضية الأصالة
فى الفلسفة الإسلامية

شهد القرن التاسع عشر محاولات من جانب المستشرقين للحط من شأن العرب ، والتقليل من قيمة الإسلام[(١)] . وتكشف الظروف التاريخية التي كتب فيها هؤلاء المستشرقون عن الدوافع الحقيقية لهذا الموقف المتحامل . فمن المعروف أن القرن التاسع عشر كان هو القرن الذي بلغ فيه الاستعمار الغربي غاية توسعه ، واستيلائه على معظم أجزاء العالم الإسلامي ، بما في

(١) انظر : L. Gràdet, L'Islam, Religion et Communauté, L'Islam du Point de Vue chretien (457-418).

وقد ترجمنا هذا الفصل بعنوان « الإسلام من وجهة نظر المسيحية » مجلة الثقافة أكتوبر ١٩٧٨.

ذلك البلاد العربية . وتحددت علاقة الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي في صورة الأقوى والأضعف ، أو المتبوع والتابع . وكان طبيعياً أن يتمسك الجانب الأقوى بكل امتيازاته ، وأن يضطر الجانب الأضعف إلى استمرار تبعيته له ، وإلى فقدان شخصيته الأساسية ، والإحساس الدائم بنقاط الضعف فيه .

من هذا المنطلق ، كتب رينان عن خصائص الجنس السامي الذي ينتمي إليه العرب ، في مقابل الجنس الآري ، الذي ينحدر منه الأوربيون ، محاولاً إرجاع المنجزات الغربية التي تمت خلال قرون عديدة إلى « طبيعة » هؤلاء الأوربيين أنفسهم ، وتفسير الضعف الذي حل بالعرب على أساس طبيعتهم البسيطة ، وعقليتهم التي تنزع إلى الوحدة ، ولا تنزع إلى التركيب ، أو إدراك العلاقات بين الأشياء . أما عظمة فكرة التوحيد التي يتميز بها الدين الإسلامي ، فلم تكن - في رأيه - أكثر من فكرة فطرية ، غريزية ، متصلة بالبيئة التي عاشوا فيها، وتميزت بطابعين أساسيين هما الوحدة والبساطة(١) .

ومن هذا المنطلق كتب لابييه عن العرب أنهم ، أمة تتجه إلى الماضي ، ولا تكترث بالحاضر أو المستقبل ، كما هو الحال بالنسبة إلى الغربيين(٢) . كذلك كتب جوتييه أن العقلية العربية ذات طبيعة صحراوية ، وهذه الطبيعة تنتقل مباشرة من الضد إلى الضد ، دون مرور بالوسائط ، ومن غير

(١) Renan, Histore générale et systeme Comparé des langues semitiques , p. 7,8. Paris 1855.

وأيضا النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ١ ، ص ٢٤ ، ٢٥ط ثالثة دار المعارف ١٩٦٥ .

(٢) السابق : ص ٢٥، ٢٦.

اعتماد على الاستدلال ، فهي طبيعة لا تحلل ولا تقارن ولا تنزع إلى التركيب ، كما تفعل العقلية الآرية[١] .

لا نتوقع إذن من أمثال هؤلاء المستشرقين دراسات جادة ، فيما يتعلق بالإسلام عامة ، أو بفلسفة المسلمين بصفة خاصة . فمن الواضح أن محاولتهم إثبات التفوق لجنس على حساب جنس آخر محاولة لا تخلو من سذاجة ، حتى لو افترضنا فيها حسن النية . فقد تجاهل هؤلاء المستشرقون أن المسلمين قد بنوا - في الماضي - حضارة ظلت لعدة قرون هي الحضارة الوحيدة في العالم ، وأنه عندما بدأت أركان دولتهم في التداعي ، نتيجة عوامل كثيرة ، ليس هنا مجال ذكرها ، تلقفت أوربا منها شعلة المعرفة ، وأن المؤلفات العربية والجامعات الإسلامية في الأندلس كان لها أكبر الأثر في يقظة أوربا من رقدتها الطويلة خلال العصور الوسطى[٢] ، فعلى أي أساس إذن ينبغي أن نقيم اليوم العقلية الآرية خلال تلك الرقدة الطويلة ؟ ! ولماذا لا نصفها حينئذ بالوحدة والبساطة وعدم التركيب ، ونخلع الصفات الأخرى على نظريتها السامية ؟!

لكن دعوى العنصرية ما لبثت أن سقطت . ومع ذلك فينبغي أن نعترف بأنها لم تسقط من تلقاء نفسها ، ولا نتيجة للنظريات المضادة التي فندت أساسها ، وإنما بفضل اليقظة التي دبت في جسد العالم الإسلامي نفسه ، فقام من رقدته ، يتابع التقدم ، ويأخذ بأسبابه ، ثم يفاجىء أوربا مرة أخرى بمقدرته على التفوق[٣] .

(١) السابق : ص٢٦ ، ٢٧ .

(٢) E.Gilson, La philosophie au moyen age, P. 377. V. I Paris 1976.

(٣) نقصد بذلك إعادة بناء الجيش المصري على يد محمد على ، والانتصارات التي حققها هذا الجيش في جبهات متعددة ، إلى حد أنه توجه لمساعدة دولة الخلافة نفسها في تركيا ، الأمر الذي أزعج أوربا جداً ، فتعاونت كلها على دحره .

الفكرة التي بقيت حتى يومنا هذا من تلك الدعوى السابقة تتمثل في وصف الفلسفة الإسلامية بتبعتها المطلقة للفلسفة الإغريقية ، ومعنى هذا أن العرب لم يزد دورهم ، في تاريخ الفكر الإنساني ، عن ترجمة الفلسفة الإغريقية إلى لغتهم ، والحفاظ عليها ، حتى جاء الوقت الذي تسلمتها أوربا ، وأعادت إحياءها على نحو مكتمل .

وإذن فالعرب مجرد نقلة ، وما الفلسفة الإسلامية تبعاً لهذه الفكرة ، سوى محاكاة ، وأحياناً محاكاة مشوهة ، للفلسفة الإغريقية . بل إن الفلسفة الإسلامية قد فعلت ما هو أسوأ .. لقد « لفقت » من الفلسفة الإغريقية ، والأفلاطونية المحدثة ، مذهباً غير منسجم في جملته وتفاصيله ، وكثيراً ما أخطأت في « فهم » حقيقة المذاهب الفلسفية القديمة ، وأرسطو (٣٢٢ ق.م) عند العرب ، نتيجة عدم التوثيق ، ليس هو أرسطو الحقيقي ، وإنما هو أفلوطين (٢٧٠ . م) . وبعد ذلك كله ، لم يفعل كبار فلسفة المسلمين أكثر من شرحهم أو تلخيصهم أجزاء متفرقة من الفلسفة الإغريقية . ومن ناحية أخرى ، فإن المسلمين عندما اطلعوا على الفلسفة الإغريقية ، أعجبوا بها كثيراً ، واندفعوا يحاولون التوفيق بينها وبين عقيدتهم الدينية ، وهي المحاولة التي لم تكلل دائماً بالنجاح .

إننا نختصر هنا مجمل الآراء المتناثرة التي أثارها المستشرقون حول أصالة الفلسفة الإسلامية ، ومن الملاحظ أنها تصدر جميعاً من تصور واحد ، هو « اعتبار الفلسفة التقليدية » ذات الاستلهام اليوناني هي الممثل الأساسي للفلسفة الإسلامية . وقد اتضح من سرد مجالات الفلسفة الإسلامية، في الفصل الأول ، «مدى» أو «حجم» ما يمثله هذا المجال في إطار مجموع شامل ومتنوع . وإذن فالفلسفة الإسلامية – حتى إذا سلمنا بصواب هذه الآراء جميعاً – مازالت تضم عدداً من المجالات الحقيقية ، الخاصة بها ،

والنابعة أساساً من ظروفها الخاصة . ومع ذلك فسوف نعود لمناقشة الآراء السابقة ، بعد تصنيفها في أربع نقاط محددة ، نظراً لما لها من خطورة على دراسة الفلسفة الإسلامية من ناحية ، وبناءً على صداها الذي مازال مسموعاً حتى الآن ، وخاصة في دوائر المعارف ، والمعاجم الغربية ، التي تتعرض لتعريف جمهورها الواسع بالفلسفة الإسلامية ، أو بالدين الإسلامي[١] .

أولاً : دعوى المحاكاة والتبعية

تتلخص هذه الدعوى في أن ما يسمى بالفلسفة الإسلامية أو العربية ليس إلا نقلاً خالصاً أو محاكاة للفلسفة الإغريقية[٢] .

ويلاحظ أن هذه الدعوى تقوم على أساس ما كتبه الفلاسفة المسلمون ، المتأثرون بالاتجاه اليوناني ، وهم بالتحديد : الكندي ، والفارابي ، وابن سينا وإخوان الصفا ، ثم ابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

والواقع أننا نلتقي لدى هؤلاء جميعاً بما يمكن أن نطلق عليه «دائرة المعارف الإغريقية» ، وأننا نجد لديهم تقديراً لكل ما كتبه الإغريق ، أو «الأوائل» على حد تعبيرهم . كذلك فإن كلا من أفلاطون وأرسطو يحتل عندهم مكانة خاصة ، إلى حد أن بعضهم قام بمحاولة التوفيق بين آرائهما[٣] ربما من أجل الرغبة في تنزيه المصدر الذي تستقى منه الفلسفة الإسلامية ، والإبقاء على وحدته واتساقه .

(١) يذكر قاموس «لاروس» الصغير -وهو أشهر قاموس فرنسي حالياً- أن محمداً ﷺ : هو مؤلف الإسلام وأنه قضى ١٥ عاماً في تأملات خاصة وعميقة، خرج على الناس بعدها بهذه الدعوة الجديدة (طبعة ١٩٧٦).

(٢) رودي بارت : الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ، ترجمة د. مصطفى ماهر،. دار الكتاب العربي ١٩٧٦ - الفصلين الرابع والخامس - (ص ٢٠ - ٣٣) .

(٣) انظر كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي. ط القاهرة ١٩٠٧ (ص ١ - ٣٩) .

لكننا على الرغم مما سبق ، لابد أن نعترف أن كل واحد من الفلاسفة المسلمين ، المتأثرين بالفلسفة الإغريقية ، كانت له شخصيته الفلسفية الخاصة به ، وأنهم - مع وحدة المصدر أو المصادر التي استقوا منها - مختلفون في الاهتمام ، والاتجاه، والغاية . فالكندي يغلب عليه التفكير الرياضي ، بينما ينزع الفارابي نزعة مثالية ، أما ابن سينا فينتهي إلى لون من التصوف العقلي ، ويقوم إخوان الصفا بمحاولاتهم الفريدة في نشر الفلسفة بين طبقات الشعب ممهدين بذلك إلى انقلاب سياسي كبير . وينفرد مسكويه من بينهم بالاتجاه الأخلاقي ، وفي محاولته بلورة النظرية الأخلاقية على أساس عقلي لا يتعارض مع الدين . هذا في المشرق . أما في الأندلس ، فقد تميزت الفلسفة بطابع خاص . فابن باجه يدعو إلى التفرد الفلسفي وسط المجتمع الفاسد . ويعلن فكرة «النوابت» التي تخلده في تاريخ الفلسفة ، ويرفع ابن طفيل من شأن العقل البشري ، ويقرر في قصته الفلسفية الرائعة «حيّ بن يقظان» أن العقل الفطري بإمكانه أن يصل إلى ما يأتي به الوحي من حقائق، مؤكداً في النهاية أن الوحي والعقل لا يختلفان . ثم يأتي ابن رشد فيكون أكثر تنظيراً لهذه القضية الهامة ، ويبرهن بوضوح على أن قوانين العقل السليم ، الخالي من الهوى والخطأ ، لا تتعارض مع أحكام الشريعة ، لأن مصدرهما واحد ، وهو الله تعالى .

وهكذا نرى أن كلا من هؤلاء الفلاسفة المسلمين ، الذين شاع أنهم ذوو اتجاه يوناني واضح ، يتميز بفكرة خاصة به ، عاش من أجلها ،وأوضحها في أكثر من موضع ، حتى ارتبطت به ، وأصبحت علامة عليه . ويجدر بالذكر أن هذه الأفكار الخاصة بفلاسفة المسلمين قد نشأت لديهم وتطورت في ظروف تاريخية واجتماعية معينة ، وهذا معناه أنهم عاشوا عصرهم ، وأحسوا بمشكلاته ، وقدموا لها - في أشكال مختلفة - الحلول التي رأوها مناسبة .

أما أن يجيد الديهم «دائرة المعارف الإغريقية» فتلك فضيلة أخرى تضاف إليهم . فما أن اطلعوا عليها حتى نقلوها إلى لغتهم . وما أروع الجهد الذي بذلوه في «تعريب» مصطلحات تلك الفلسفة الأجنبية . ثم تعاهدوها بالشروح والتعليقات والمختصرات ، حتى تسلمها الأوربيون منهم ، في العصور الوسطى ، أقرب إلى الكمال .

ومع ذلك ، فقد كان من الممكن أن يعاب على الفلاسفة المسلمين مجرد نقلهم للفلسفة الإغريقية ، أو حتى مجرد شرحهم أو اختصارهم لها . ولكنهم أفادوا منها إفادة بالغة . ويكفي أن نتتبع مثلاً أثر منطق أرسطو في شتى فروع الثقافة العربية والإسلامية لندرك أن هذا المنطق قد تغلغل تقريباً في كل مجالاتها ، إلى حد أن أصبح – في بعض الأحيان – منهجاً للكثير منها[١] .

وإذا كان منطق أرسطو له مزاياه ، فإن له عيوبه . وأهمها أنه «جمد» مقولات العلوم الإسلامية ، ووقف بها أحياناً عند حدود ثابتة ، كما حدث بالنسبة إلى علم أصول الفقه ، أو البلاغة العربية . إن منطق أرسطو يهتم بالتعريف والتقسيم والاستدلال والقياس ، ولكنه لا يهتم كثيراً بالتجديد . فهو يثبت المعرفة ، ولا يطورها ، وقد ظهر من بين المفكرين المسلمين من نقد هذا المنطق ، وهاجمه هجوماً شديداً . يقول ابن تيمية في مطلع كتابه «الرد على المنطقيين» : «أما بعد ، فإني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ، ولا ينتفع به البليد . ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة ، لما رأيت من صدق كثير منها ، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه . وكتبت في ذلك شيئاً»[٢] .

(١) انظر Madkour, L'organon d'Aristote dans le monde arabe, 2e éd. Paris. Vrin 1969.

(٢) الرد على المنطقيين ص٣ . ط دار المعارف بيروت (بدون تاريخ) .

إن القيمة الحقيقية لنقد مفكري الإسلام لمنطق أرسطو لن تظهر كاملة إلا إذا تمت مقارنتها بنقد مفكري أوربا في نهاية العصور الوسطى وبداية عصر النهضة لهذا المنطق . وهو النقد الذي زعزع الثقة فيه ، وأدى إلى ظهور المنهج التجريبي .

ثانياً : دعوى الإعجاب الشديد بالفلسفة الإغريقية

عقد رينان فصلاً خاصاً عن إعجاب ابن رشد يبالغ فيه بأرسطو . واستشهد في هذا الصدد ببعض أقوال الفيلسوف المسلم في الفيلسوف اليوناني القديم ، ومنها مثلا في مقدمة كتاب الطبيعيات : «إن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان ، أرسطو طاليس بن نيقوماخس ، الذي وضع علم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها ، وقد قلت : إنه أكملها ، لأن جميع الذين خلفوه حتى زماننا ، أي في مدة خمسة عشر قرنا ، لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلى مؤلفاته ، أو أن يجدوا فيها خطأً ذا بال ، والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد ، وهذا أمر خارق للعادة ، وهو إذا امتاز على هذا الوجه ، يستحق أن يدعى إلهيا ، أكثر من أن يدعى بشرياً . وهذا ما جعل الأوائل يسمونه إلهياً»(١) .

لكننا نلاحظ أن مثل هذا المديح إنما يقتصر فقط على مقدمات الشروح أو التلخيصات التي قام بها ابن رشد لأعمال أرسطو . وهو تقليد متعارف عليه لدى المترجمين عموماً . فهم غالبا ما يلجأون إلى بعض المبالغة في مديح من ينقلون مؤلفاته إلى لغة قومهم ، حتى ينبهوا إلى قيمتها ، وليلفتوا

(١) عن رينان : ابن رشد والرشدية ، ص٧٠ ترجمة عادل زعيتر . دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٧ .

الأنظار إليها[١] .

ومع ذلك ، فإن ابن رشد ما يلبث أن يعود ، في أثناء الشرح ، إلى الاستقلال برأيه الخاص ، مشيراً إلى ذلك في بعض الأحيان . وإذا كان قد التزم بألا يعارض رأياً لأرسطو ، فإنه قد أخبرنا بأنه لا يحتمل مسئوليه المذاهب التي يعرضها «وهو يصرح في آخر شرحه الأوسط للطبيعيات بأنه لا غرض له غير التعبير عن رأي المشائين (أرسطو وأتباعه) ، وذلك من غير أن يقول رأيه الخاص ، وبأنه أراد ، كما صنع الغزالي ، أن يقتصر على عرض المذاهب الفلسفية ، كما يمكن الحكم فيها على بصيرة من الأمور ، وكيما تدحض إذا ما رئي ذلك»[٢] .

وهكذا يبدو الفيلسوف المسلم مستقلاً إزاء نظريات أرسطو ، بل إنه أكثر استقلالاً حين يواجه مشكلة خاصة به ، مثل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة ، أو بين الوحي والعقل ، كما حدث على نحو رائع في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»[٣] فهو يحدد المشكلة ، ثم يعرض آراء الخصوم ، ويقوم بتفنيدها ، وأخيراً يقدم حله الخاص ، المعتمد دائماً على نص قرآني ، بالإضافة إلى دليل عقلي يقوم على البداهة ، والمشاهدة الحسية. ولا يمكن لقارىء هذا الكتاب أن يقول إن ابن رشد ، شارح أرسطو، هو الذي يتحدث، وإنما هو ابن رشد نفسه: الفيلسوف العقلي المسلم،

(١) ومع ذلك فألفاظ المديح لدى الفلاسفة المسلمين لأرسطو لا تبلغ ما قاله الكاتب الفرنسي الشهير بلزاك (ت ١٨٥٠) في هذا الصدد : «إن الطبيعة لم تكن قد كملت تماماً قبل ولادة أرسطو . فلما ولدته وجدت فيها تمامها البالغ ، وكمال وجودها ، وعادت لا تستطيع أن تصرف النظر عنه ، فهو غاية قواها وحد العقل» السابق ، ص٧١ .

(٢) السابق ص٧٢ .

(٣) حقق هذا الكتاب ، وقدم له بمقدمة ممتازة في نقد مدارس علم الكلام د. محمود قاسم ط . الأنجلو ١٩٦٩ .

بمنهجه الخاص به ، وبإسلوبه المتميز ، وبثقافته الفلسفية والدينية العميقة .

ونحن نكتفي بهذا المثال لكي نوضح نقطة هامة ، هي أن مسألة الإعجاب بفكر أجنبي لها جانبان ، وهما يتصلان دائماً بالنتيجة أكثر مما يتصلان بالدافع . الوجه الأول أن هذا الإعجاب قد يؤدي إلى ذوبان الشخصية القومية في هذا الفكر الأجنبي ، بمعنى أن تصبح مشكلات هذا الفكر وحلوله هي المسيطرة على أصحاب الفكر القومي ، وهذه الحالة لا تحدث غالباً إلافي فترات الضعف السياسي والاجتماعي التي تمر بها أمة ما ، في مواجهة أمة أخرى أكبر منها قوة وسلطاناً . أما الوجه الثاني فهو الإعجاب المقترن بالإفادة المؤقتة أو العارضة ، وهو الذي يدفع صاحب الفكر القومي إلى أن يزيد من قدراته ، ويحسن من أدواته ، ويستشرف آفاقاً أوسع . ويلاحظ أن هذه الحالة إنما تتأتي في ظل ظروف تاريخية ، يكون فيها المستفيد هو الأقوى ، سياسياً واجتماعياً ، وهذا ما حدث لدى المسلمين في مطلع الدولة العباسية ، عندما وجدوا أنفسهم يسيطرون على حضارات العالم القديم ، فلم يترددوا في الإفادة منها .

في تلك الفترة ، اتصل المسلمون بكل الثقافات المعاصرة لهم تقريباً ، وأتيحت لهم فرصة الاطلاع والاختيار . كما أنهم من ناحية أخرى ، رفضوا بعض العناصر الموجودة في تلك الثقافات رفضاً قاطعاً ، ولولا أنهم كانوا مزودين بحاسة نقدية لما تيسر لهم نقل ما نقلوه ، أو رفض ما رفضوه .

وإذن فلم يكن إعجاب المسلمين بالفلسفة اليونانية عفوياً ، ولم يكن كذلك إعجاباً مطلقاً ، بدليل أنه اقتصر على بعض المجالات مثل الطبيعيات، والمنطق ، ولم يكن في النهاية إعجاباً عاماً وشاملاً ، انتشر بين «كل» المفكرين، المسلمين ، فقد رفضه جماعة من المفكرين المسلمين ، كان لهم تأثيرهم الكبير على الجمهور الواسع ، ومن ثم فقد ظل الإعجاب بالفلسفة

اليونانية محصوراً في دائرة ضيقة ، لا يتعدى تأثيرها المباشر بضعة تلاميذ.

ثالثاً دعوى عدم التوثيق

يقول دي بور : «ومبلغ علم العرب بأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نحلوه كتباً ليست له ، فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب «في العالم» إليه ، ثم إنهم كانوا ينسبون إليه كتباً كثيرة كتبها الإغريق بعده ، فيها مذهب أفلاطون ممزوجاً بمذهب فيثاغورث ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب تلفيقاً ظاهراً»[1] .

ولا شك في أن هذه المقولة تشتمل على بعض الصواب . لكن السبب الحقيقي فيها لا يقتصر على المسلمين ، أو العرب كما يقول ، بقدر ما يقع على عاتق من عهدوا إليهم بمسئولية الترجمة ، وخاصة في الفترة الأولى . لقد كان هؤلاء - كما هو معروف - من المسيحيين الذين يعرفون اللغة السريانية . وكان معظم التراث الإغريقي قد انتقل إلى هذه اللغة ممتزجاً بعناصر مختلفة من الأفلاطونية المحدثة ، والفيثاغورية ، وبعض مذاهب الشرق القديم . وظهر أن هؤلاء المترجمين كان أمامهم طريقان : إما أن يعودوا مباشرة إلى الأصول الإغريقية في لغتها اليونانية القديمة - وهذا أمر صعب للغاية ، لأنه كان يتطلب البحث الدؤوب عن المخطوطات وإجادة لغة قديمة لم تعد جارية على الألسنة ، وإما أن يرجعوا إلى التراث الإغريقي ، الموجود في اللغة السريانية الحية في ذلك الوقت ، والمتوافرة لدى الرهبان المسيحيين في الأديرة - وهذا هو ما حدث على نحو واسع . لذلك لم يكن غريباً أن

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ص٢٨ ، ٢٩ .

تنتشر في بداية عصر الترجمة المؤلفات الإغريقية المنقولة عن اللغة السريانية الوسيطة ، والتي احتفظت بالتراث الإغريقي الذي لاءم العقيدة المسيحية حينئذ ، وأدخل عليه الرهبان ما شاء لهم من تعديلات .

وأوضح مثال على ما تم في عمليه الخلط هذه هو ما عرفه المسلمون عن كتاب «التفاحة» لأرسطو ، وهو كتاب يتحدث عن النفس الإنسانيةوخلودها ، وتنطق فقراته بأنه بعيد كل البعد عن فلسفة أرسطو الحقيقي . أما الكتاب الثاني ، فهو كتاب «الربوبية» أو «أثولوجيا أرسطاليس» الذي يقرر أن المعرفة الحقيقية لا تجيء عن طريق المنطق ، والتدرج من المحسوسات إلى المعقولات ، وإنما تتأتى بلون من الفيض الذي يغمر النفس ، بعد أن تكون قد تطهرت من الرذائل والأخلاق الذميمة[1] . وتلك فكرة تختلف تماماً مع مذهب أرسطو كله . غير أن المسلمين تلقوها -عن طريق اللغة السريانية- كما هي، وكان لها أكبر الأثر في تفكير اثنين من أكبر فلاسفتهم، وهما الفارابي وابن سينا ، وظل الحال على ذلك ، حتى جاء ابن رشد ، فأعاد ترجمة أرسطو الحقيقي ، مستبعداً بالتالي ما ألصق به من أفكار غريبة عنه، ومبيناً ما وقع فيه أسلافه من الخطأ في فهم مذهبه[2] .

وهكذا يتضح لنا أن المترجمين المسيحيين كانوا هم السبب الأول والحقيقي في مسألة عدم التوثيق ، التي ارتبطت بحركة الترجمة إلى العربية في مرحلتها الأولى ، فضلاً عن أنه ينبغي أن تلقي عليهم مسئولية أخرى ، هي عدم ترجمة كل أجزاء التراث الإغريقي إلى اللغة العربية ، كالملاحم والأدب المسرحي مثلاً ، وقد يقال أنهم راعوا شعور المسلمين حينئذ لأن هذه الأشكال الأدبية تمتلىء بالحديث عن الآلهة المتعددة ، وتصارعها فيما بينها ،

(١) السابق ، ص٢٩ ، ٣٠ .

(٢) السابق ، ص٣٠ ، ٣١ .

ومع البشر. لكننا نميل إلى أن المسلمين ، في ذلك الوقت ، كانوا أوسع أفقاً من أن تغيب عنهم حكمة تلك الأعمال . فقد سبق أن ترجم لهم ابن المقفع (١٤٥ = ٧٢٦) . كتاب «كليلة ودمنة» الذي يمتلىء بالصراع بين الحيوانات، وكان إعجابهم به شديداً . كما أبدع العرب فيما بعد «ألف ليلة وليلة» وهي مليئة بصراع الجن والعفاريت ، وظلت هي الأخرى أثيرة لديهم.

إننا نستطرد إلى هذه النقطة ، التي لم تدرس بعد دراسة كافية لكي نوضح فقط أن المسلمين لم يكن أمامهم في بداية عصر الترجمة كل عناصر القضية . وأن أولئك المترجمين ، الذين وضع المسلمون تحت تصرفهم كل الإمكانات لإنجاز عمل رائع ، هم الذين قصروا -أحياناً- في عدم التوثيق ، وأحياناً أخرى في عملية الاختيار . وإن كان هذا أو ذاك لا يمنعان من الإشادة الدائمة بالدور الحضاري الذي قاموا به ، ونجحوا بالفعل في كثير من جوانبه .

رابعاً : دعوى التلفيق

يقال عن الفلسفة الإسلامية : إنها ظلت طول حياتها فلسفة انتخابية ، قوامها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ، ومجرى تاريخها أدنى من أن يكون استمداداً من معارف السابقين ، لا ابتكاراً[1] .

وهذه المقولة تصدق - إلى حد ما - على مجال الفلسفة التقليدية ، ذات الاستلهام اليوناني . لكنها لا تنطبق بحال ما على معظم المجالات الأخرى التي ذكرناها في الفصل الأول . ومع ذلك فإننا لو استعرضنا أعمال الفلاسفة المسلمين من أمثال الكندي والفارابي وإخوان الصفا وابن سينا ، لوجدنا أن إنتاج كل منهم ينقسم إلى قسمين رئيسيين : الأول يختص بمحاولة عرض الفلسفة الإغريقية ، وتقديمها إلى المسلمين ، سواء بالتلخيص أو الشرح أو

(١) دي بور ، السابق ، ص٣٤ .

التعليق ، والثاني يختص بأفكاره هو، التي أفادت بالضرورة من القسم الأول[١] .

ويكفي دليلاً على هذه الفكرة أن نستعرض بعض أسماء وموضوعات الكتب والرسائل التي تركها أي فيلسوف مسلم ممن ذكرناهم وليكن الفارابي ، الذي أطلق عليه لقب « المعلم الثاني » إشارة إلى علو مكانته في الفلسفة ، بعد أرسطو مباشرةً الذي أطلق عليه العرب لقب « المعلم الأول »[٢] . فالفارابي يقوم بشرح أرسطو كما في «المقولات» و«العبارة» ، أو يحاول بيان قصده ، كما في «الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة» أو توضيح علم معين كما في كتاب «القياس» أو «الجدل» فإذا انتقلنا إلى مؤلفات أخرى للفارابي مثل «تحصيل السعادة» وجدناه يعرض أولاً رأيه في الموضوع ، ثم يتبعه برأي كل من أفلاطون وأرسطو «فالفلسفة اليونانية تابعة للفلسفة الإسلامية ، وليست سابقة عليها ، وهي نتيجة عنها ، وليست مصدراً لها»[٣] وهو يفعل نفس الشئ ، أو قريباً منه في «مقالة في معاني العقل»[٤] .

لكنه في مؤلفاته مثل «التنبيه على السعادة» ، لا يذكر أفلاطون ولا أرسطو ، بل يعتمد على فكرة الحسن والقبح والعقليين ، وهي نظرة إسلامية

(١) تجدر الإشارة هنا إلى أن «فصل» الجانب التقديمي عن الجانب الإبداعي لدى الفلاسفة المسلمين يعتبر من أهم الموضوعات التي تعتبر ذات فائدة كبرى في تأكيد أصالة الفلسفة الإسلامية .

(٢) «وعندما سئل الفارابي مرة : أأنت أعلم أم أرسطو ؟ قال : لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه» نقلاً عن د. حسن حنفي في مقاله «الفارابي شارحاً أرسطو» ص٧١ -الكتاب التذكاري للفارابي- الهيئة العامة للكتاب- القاهرة ١٩٨٣ .

(٣) السابق ، ص١٣٠ .

(٤) السابق ، ص١٣٣ .

خالصة ، تعرض لها المعتزلة من قبل . وفي «آراء أهل المدينة الفاضلة» لا توجد إشارة واحدة إلى فيلسوف يوناني ، مع تأثر الفارابي فيه بأفلاطون ، ولكن المادة إسلامية ، والتصور في النهاية إسلامي . وفي «فصوص الحكم» يتحدث الفارابي عن ٦١ مسألة ، ليس فيها إشارة واحدة إلى أي فيلسوف يوناني ، وكلها موضوعات في المنطق والطبيعيات والإلهيات ، والكثير منها إسلامي خالص ، يتناول النبوة ، والوحي ، والمعجزات ، والملائكة ، واللوح ، والقضاء .... إلخ . وهنا تظهر الآيات القرآنية لتأييد وجهة نظر ، ويجري الاستشهاد ببعض الشخصيات التاريخية الإسلامية كأبي بكر وعمر لتقوية فكرة النظرية[١] .

وإذن ينبغي أن نفصل بين عرض الفيلسوف المسلم للفكر الفلسفي الإغريقي ، وبين إنتاجه الخاص به . وهذا يستلزم منهجاً مجدد الخطوات ، يقوم على تحليل كل مصنف ينتمي إلى القسم الأول ، على حدة ، وإرجاع كل عنصر إلى نظيره في الفلسفة الإغريقية[٢] ، ثم القيام بعد ذلك بعملية تركيب ، يظهر منها مدى استيعاب الفيلسوف المسلم لتلك الفلسفة ، وطريقته الخاصة في عرضها ، أما القسم الثاني فيتجه فيه إلى الكشف المباشر عن الأسس التي يقوم عليها مذهب الفيلسوف نفسه ، وعلاقة هذه الأسس بما ورد في الشروح من ناحية ، وبما تتطلبه البيئة الخاصة التي عاش فيها الفيلسوف من ناحية ثانية .

(١) السابق ، ص١٤١ .

(٢) هذه الطريقة كان يطبقها معنا المستشرق الفرنسي الكبير روجر أرنالديز في محاضرات الفلسفة الإسلامية التي كان يلقيها في جامعة السوربون أعوام ٧٧ ، ٧٨ ، ١٩٧٩ . والجدير بالذكر أن منهج التحليل اللغوي للمصطلحات الفلسفية العربية كان يؤدي إلى نتائج باهرة في هذا الصدد.

عندئذ يمكننا أن نميز الأصيل من الدخيل ، والمذهب من روافده وظروفه . والوقع أن مذهب أي فيلسوف لا يكاد يخلو من عناصر أجنبية موجودة فيه، بل أحياناً مايقتصر المذهب الفلسفي على كونه «تركيباً جديداً» لعناصر كلها قديمة . فهل يمكن ، والحالة هذه ، أن نصفه بالتلفيق ؟ !

ومع ذلك فإن استعانة فلاسفة المسلمين بالعناصر الأجنبية يكاد يقتصر على جيل الرواد الذين وقع على عاتقعهم مهمة نشر الفسفة في العالم الإسلامي . وقد وجد هؤلاء من الضروري أن يستمدوا من مصادر كثيرة ، كان من بينها المصدر الإغريقي ، لكنهم ما لبثوا أن أدمجوه في بناء فكري خاص بهم . وقد رأينا من قبل أن رجوع هؤلاء الفلاسفة إلى مصادر أجنبية لم يتحول إلى لون من التبعية المطلقة ، أو فقدان الأصالة الشخصية ، وإنما كان هذا الرجوع نفسه أحد العوامل التي زادت من توسيع نظرتهم إلى المشكلات التي عالجوها .

فإذا أضفنا إلى ما سبق أن دعوى التلفيق ، وغيرها إنما تنحصر بصفة خاصة ، في مجال الفلسفة التقليدية ، ذات الاستلهام اليوناني ، اتضح أن هناك من المجالات الأخرى ما يَسْلَمُ وجه الأصالة فيه . وحسبنا أن ننبه إلى حقيقة هامة ، اتصلت بتاريخ الفلسفة في الإسلام ، وهي أن هذا المجال المذكور قد ظل دائماً موضع شك من جمهور المسلمين وموضع هجوم من أكثر علماء الدين ، الذين رأى معظمهم أن الفكر الصحيح ينبغي أن يستمدّ من القرآن الكريم ، وسنة الرسول ﷺ ، وآراء السلف، كما ظهرت في أقوالهم المأثورة ، أو طرائق معالجتهم للمشكلات .

الوضع القديم يتغير :

لاشك في أن القرن العشرين قد شهد في مجال الاستشراق تحولاً ملموساً. فقد ظهر جماعة من المستشرقين الأكثر تمكناً من اللغة العربية وآدابها ، والأكثر استيعاباً للثقافة الإسلامية وفروعها ، والأكثر تطبيقاً لأصول المنهج العلمي الحديث ، الذي سجل نجاحاً كبيراً في مجال الدراسات الإنسانية . وفي الوقت نفسه ، كان قد تم طبع عدد كبير من مخطوطات التراث الإسلامي في شتى الميادين ، فأصبح في أيدي هؤلاء المستشرقين مادة غنية ، عكفوا على دراستها وتحليلها[(١)] . وقد واكب هذا كله ما حدث في الشرق الإسلامي نفسه من نهضة سياسية وفكرية عمت كل مظاهر الحياة ، كما برز فيه جماعة من كبار المصلحين الذين راحوا يدعون الشعوب العربية والإسلامية إلى التحرر من سيطرة الغرب ، والتمسك بمصادر دينهم الأصيلة ، وضرورة إحياء تراث أسلافهم القدماء[(٢)] .

وفى هذا الجو الجديد ، بدأت تلمع أسماء الشخصيات الكبرى التي كان لها في تاريخ الفكر الإسلامي أثر واضح[(٣)] . وزادت صلة العالم العربي بأوربا ، فاستدعت مصر للتدريس في جامعاتها الحديثة بعض كبار المستشرقين ، كما تعددت رحلات الطلاب العرب إلى الغرب ليتعلموا من منهجه الحديثة ، وهناك كتبوا أبحاثهم – من وجهة نظر إسلامية لأول مرة – بلغة الغرب نفسها[(٤)] . عندئذ فقط بدأ الوضع القديم يتغير ، ولم يعد من

(١) انظر : نجيب العقيقي : المستشرقون جـ١ ص٨٤ . ١٦٠ .

(٢) انظر : أحمد أمين : زعماء الإصلاح : المقدمة ، والخاتمة .

(٣) كالغزالي وابن رشد وابن خلدون .

(٤) أشرنا من قبل إلى أن طه حسين كان هو أول طالب عربي يناقش رسالته بالفرنسية عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية في جامعة السوربون سنة ١٩١٧ .

المقبول أن تثار دعوي بلا دليل ، أو تعرض فكرة دون نص يؤيدها . ثم كانت الحرب العالمية الثانية (٣٩ - ١٩٤٥) نقطة تحول هامة في تاريخ الاستشراق نفسه، فقد هزت ثقة علماء الغرب جميعاً بعالمهم المتفوق مادياً ، وبدأوا يعيدون النظر من جديد إلى الشرق الإسلامي بقدر أكبر من التعاطف الضروري لنشأة واستمرار أي معرفة حقيقية .

أما العامل الحاسم في تحول الوضع القديم ، فإنه يتمثل في قيام مجموعة من الدارسين ، ابتداءً من الأربعينيات في هذا القرن ، بالتخصص الدقيق في مجالات الفلسفة الإسلامية :

تخصص أبو العلا العفيفي في التصوف ، ودرس بصفة خاصة محيى الدين بن عربي .

وتخصص إبراهيم مدكور في الفارابي ، كما درس منطق أرسطو وأثره في العالم الإسلامي .

وتخصص مصطفى حلمي في موضوع الحب الإلهي ، ودرس ابن الفارض، أشهر المعبرين عن هذا اللون .

وتخصص كل من محمد عبد الهادي أبو ريدة ، وأحمد فؤاد الأهواني في فلسفة الكندي .

وتخصص عثمان أمين في الدعوة الإصلاحية التي قام بها الإمام محمد عبده ، كما زود المكتبة العربية بمؤلفات الفيلسوف الفرنسي ديكارت (١٦٥٠) .

وتخصص محمود قاسم في فلسفة ابن رشد ، وتأثيرها في توماس الأكويني (١٢٧٤) أحد أعلام الفلسفة المسيحية .

وتخصص علي سامي النشار في نقد المسلمين ، وعلى رأسهم ابن تيمية، لمنطق أرسطو ، كما تتبع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام .

وتخصص عبد الحليم محمود في التصوف السني ، ودرس مجموعة من أعلامه ، في مقدمتهم الحارث المحاسبي .

وتخصص محمد دراز في الأخلاق الإسلامية ، واستطاع بنجاح أن يستخلص من القرآن الكريم نظرية أخلاقية متكاملة .

وتوالت جهود عبد الرحمن بدوي في مجالات متعددة ، ألقت الضوء على التأثيرات الإغريقية ، والأفلاطونية المحدثة في الفلسفة الإسلامية ، كما نشر عدداً من النصوص العربية الأصيلة ، وترجم كثيراً من الفلسفة الغربية . فقدم إضافة قيمة إلى الفلسفة الإسلامية ذاتها .

ثم تلا هذا الجيل الرائد جماعات كثيرة من تلاميذهم ، تخصص كل منهم في مجال معين ، وأصبحت دراساتهم تقف على قدم المساوه مع دراسات المستشرقين ، وتتميز عنها أحياناً بفضل الدقة في الاستقصاء ، والتعمق في فهم النصوص ، بالإضافة إلى جودة الاستنباط ، وتنظيم الأدلة ، وصقل النتائج . وهكذا يمكن القول بإن دراسة الفلسفة الإسلامية في الوقت الحاضر تشهد في العالم العربي ازدهاراً طيباً . وتقوم الجامعات العربية بدور كبير في هذا الصدد ، فهي تنشئ كراسي الفلسفة ، وتنوع تخصصاتها سواء منها الغربية أم الشرقية القديمة أو الحديثة أو المعاصرة . وهذا كله مفيد لإخصاب الفلسفة الإسلامية ذاتها .

لم يعد أحد اليوم - في الثمانينيات - يشك في العقلية العربية ، أو يقلل من شأن الفكر الإسلامي ، بل على العكس ، زاد احترام التراث الفلسفي ، وتعددت طبعات الكتاب الواحد . وهذا يدل على أن جيلاً كبيراً من القراء قد بدأ يهتم ، ويستجيب ، كما أن إهمال الفكر الإسلامي لم يعد له

مكان في العالم الإسلامي المعاصر . وتلك نقطة على جانب كبير من الأهمية، فنحن نعرف أن الفلسفة الإسلامية قد عاشت لفترات طويلة غريبة في المجتمع الإسلامي ، وتوالت عليها حملات الفقهاء من ناحية ، ونكبات الحكام من ناحية أخرى ، وفي كلا الحالين كان سخط الجمهور على المشتغلين بها يبلغ أحياناً حد الرفض القاطع ، والإهمال الشديد[١] .

لكننا يمكن أن نقول اليوم باطمئنان إن الفلسفة الإسلامية تنعم بالكثير من الاستقرار ، بل الرعاية[٢] . وهذا يدفع المشتغلين بها إلى مزيد من الجهد في نشر مخطوطاتها ، وتحليل مادتها ، ومحاولة إعادتها إلى مكانها اللائق في بنية الفكر الإنساني .

ومن الطبيعي أنه كلما أقبل الدارسون الجدد على الفلسفة الإسلامية بالدرس والتحليل كشفت لهم عن كنوزها المطمورة ، وظهرت أصالة مفكريها الذين واجهوا مشكلات واقعهم ، وأقدموا على حلها ، في معظم الأحيان ، بكل ما تيسر لهم من وسائل .

ولا تقتصر أهمية الفلسفة الإسلامية على ارتباطها بفترة تاريخية معينة، بل إن مناهجها المتعاونة والمتكاملة يمكنها أن تقدم للمجتمع الإسلامي - في الوقت الحاضر - أسلوباً «إسلامياً» للتفكير ، وتزود أبناءه بتجربة غنية ، فضلاً عن منحهم الثقة في أنفسهم ، ودفعهم إلى مواصلة الطريق الذي مهده الأسلاف من قبل .

(١) تعتبر دراسة هذا الموضوع -في رأينا- لازمة ، لأن نتيجتها سوف تحدد لنا مدى اتصال المجتمع الإسلامي وانفصاله عن الحركة الفكرية الموجودة فيه .

(٢) تخصص بعض الدول العربية - حالياً - وأهمها مصر ، جوائز تشجيعية للمشتغلين بالفلسفة الإسلامية .

وإذا كان الغرب يزهو بأمثال فرانسيس بيكون (١٦٢٦) ، وديكارت (١٦٥٠) ، وروسو (١٧٧٨) ، وفولتير (١٧٧٨) ، وسبينوزا (١٦٧٧) ، وليبنتر (١٧١٦) ، فليس أقل من أن يزهو الشرق الإسلامي بأمثال الفارابي، وابن سيناءوالبيروني (٤٢١ = ١٠٣٠) والغزالي ، وابن طفيل وابن خلدون. ومن المهم في هذا الصدد ضرورة القيام بالمقارنات بين هؤلاء وأولئك، حتى يظهر أمام الجيل الجديد أن ماضي الأمة الإسلامية يدعو إلى التفاؤل بمستقبلها .

ومع ذلك ، فإن للفسلفة الإسلامية شخصيتها الواضحة ، يقف على ذلك من اتصل بها ، فهي تقوم على أساس ديني قوي ، وعندما نتحدث عن هذا الأساس الديني ينبغي ألا يفهم من ذلك أن الدين مناقض للبحث العقلي الحر، بل على العكس ، كان الدين الإسلامي بالذات دافعاً لهذا البحث ، ومشجعاً للعقل على ارتياد مظاهر الكون ، واكتشاف أسراره . وليس عيباً أن يقرر الدين أنه كلما تعمق العقل في بحث أسرار الكون زاد قرباً من خالقه ، فهو لا يضع قاعدة مغلقة ، وإنما يقرر معالم تجربة مؤكدة .

تنفتح الفلسفة الإسلامية كذلك على الثقافات السابقة عليها كالفلسفة الإغريقية ، أو الأفلاطونية المحدثة ، وتتصل بعض محاولاتها بالمسيحية واليهودية ، وتتأثر بكل ذلك ، ولكنها لاتفقد أبداً شخصيتها الأصيلة ، بل إن المؤثرات المختلفة ما تلبث أن تذوب في بناء هذه الفلسفة ، وتصبح جزءاً منها ، ويكفي للتمثيل على ذلك أن نشير إلى فكرة «المدينة الفاضلة» التي تخيلها كل من أفلاطون والفارابي . فما أن ينتهي الباحث من تحليلهما معاً حتى يتبين له قيام فكرة الفيلسوف المسلم على أسس خاصة به، وذلك على الرغم من تأثره الواضح بفكر الفيلسوف الإغريقي في هذا الصدد[١] .

(١) انظر كتابنا «المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى» ط. القاهرة ١٩٨٦ م.

وأخيراً فإن أصالة الفلسفة الإسلامية لن تتأكد بمحاولة الرد على من ينكرها ، وتفنيد دعواهم ، فإن الاشتغال بذلك قد يكون مضيعة للوقت ، وإهداراً للجهد في غير موضعه ، وإنما تأتي - في رأينا - من البحث المباشر في نظرياتها ، والكشف المستمر عن جوانب أصالتها المتنوعة ، وتحليل عناصر القوة فيها .



الفصل الثالث

إحياء الفلسفة الإسلامية

تمثل الفلسفة الإسلامية قمة النشاط العقلي في الحضارة الإسلامية . ومن الطبيعي أن ترتبط بفترات ازدهار هذه الحضارة وانحدارها . ويكشف التاريخ عن أنها شهدت عصوراً ذهبية ، كما مرت بأوقات عصيبة ، وأحياناً خانقة . ولكنها ظلت في جميع الأحوال معبرة عن الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي .

لقد قيل إن نكبة ابن رشد[1] ، التي وقعت في نهاية القرن السادس

(١) عندما غضب أبو يوسف يعقوب ، أمير الموحدين ، على ابن رشد، أمر باعتقاله ، ونفيه في أحدى القرى الصغيرة ، وإحراق كتبه ، ثم أصدر منشوراً لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة كتب الفلسفة ، أو الاشتغال بها. انظر : «ابن رشد وفلسفته الدينية» د. محمود قاسم ص٢١ - ٣٠ ط الأنجلو- القاهرة ١٩٦٩ .

الهجري . كانت بداية النهاية للفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية . وهذا حق . فقد دخل العالم الإسلامي بعدها مباشرة مرحلة طويلة من الركود العقلي ، وتقلص إلى حد كبير مستوى الابتكار فيه ، واقتصر النشاط الذهني في مجال التأليف على الشروح والمختصرات ، كما انتشرت «المنظومات» في مجال التعليم ، وهي التي اتجهت إلى تحفيظ التلاميذ مبادئ العلوم وتكرارها دون حثهم على مناقشتها أو الإضافة إليها[1] .

ولا شك في أنه قد تدخلت عوامل كثيرة ومتشابكة لزيادة وضع العالم الإسلامي سوءاً . فالحركة السياسية مقيدة في ظل حكم عسكري صارم ، لا يهتم إلا بمصلحته وبقائه ، والاقتصاد الإسلامي مكتوف بالكثير من المحاذير، وأهمها الخوف من مصادرة الملكيات الخاصة ، والعلماء عاجزون - إلا في النادر - عن المطالبة بحقوق الجماهير المغلوبة على أمرها . أما الصعود إلى السلطة أو امتلاك الثروة فمرهونان بضربات الحظ العابرة ، أو المهارات الفردية، التي لا يحكمها قانون مطرد . ومن الطبيعي ، في مثل هذه الظروف ، أن تجنح الشعوب إلى التواكل ، وتنفر من العمل المثمر ، وتعتقد في الخرافات ، مع عدم الأخذ بأسباب التقدم الحقيقية ، وصم الآذان عن أي دعوة للإصلاح .

ومن المؤسف أنه بينما كان العالم الإسلامي يمر بهذه المرحلة ، ابتداءً من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، راحت أوربا تتلقف منه الشعلة، وتتقدم بخطى ثابتة على طريق الحضارة الصحيح ، حتى وصل بها الحال إلى الطمع في ممتلكات العالم الإسلامي نفسه ، واحتلال بلاده الواحدة تلو الأخـرى .

(١) انظر مناقشة هذه القضية في «ظهر الإسلام» لأحمد أمين ص١٩٠ وما بعدها جـ٤ -ط خامسة . النهضة المصرية ١٩٨٢ . وكذلك في مقدمته الرائعة لزعماء الإصلاح .

لم ينتبه العالم الإسلامي للحال التي وصل إليها تماماً إلا عندما فوجئ بحملة بونابرت التي جردها لغزو مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي (١٧٩٨ - ١٨٠١) لكنه حين استفاق من الصدمة ، أسرع بإرسال البعوث التعليمية -في عهد محمد علي حاكم مصر- إلى أوربا لتعرف سر تقدم شعوبها . وقد نجح هؤلاء المبعوثون في مهمتهم إلى حد كبير ، وعادوا إلى وطنهم ليعملوا على إعادة البناء المتداعي كما ينبغي ، واقترحوا وسائل مختلفة للإصلاح المادي ، وأتاح لهم الحاكم الملهم الإمكانيات اللازمة لتنفيذها، وبذلك وضعوا أساس النهضة الحديثة ، التي ظهرت آثارها مع بداية القرن العشرين[١] .

وكان على العالم الإسلامي ، وفي مقدمته الشعوب العربية ، أن يتحرر أولاً من الاستعمار الأجنبي ، قبل أن يستكمل مقومات نهضته الحقيقية . وحدث في أواخر القرن التاسع عشر ، أن وفد إلى مصر مصلح كبير ، هو جمال الدين **الأفغاني** (١٨٣٨ - ١٨٩٧) فكان كالريح العاصفة ، أيقظ عقول المصريين إلى ضرورة التخلص من الاستعمار الغربي ، وضرورة تخليص الشعوب الإسلامية من حالة الخمول التي ترقد فيها . وبذلك تبلورت دعوة الأفغاني في مبدأين كبيرين :

أ- تحرير بلاد المسلمين من المستعمر الغربي (والإنجليزي بالذات) .

ب- تحرير عقولهم من الخرافات والأوهام التي لحقت بدينهم .

يقول المؤرخ الكبير عبد الرحمن الرافعي : «ظل الشرق قروناً وأجيالاً

(١) يكفي أن نشير من ذلك إلى : تنظيم الجيش ، وتدريب وحداته التي بدأت تتكون من أبناء الشعب المصري تبعاً لنظام التجنيد ، وإنشاء المدارس المدنية (بالإضافة إلى التعليم الديني واللغوي الأزهري) في المجالات الحيوية كالطب ، والهندسة ،وإنشاء دار الكتب المصرية .

رازحاً تحت نير الجمود الفكري، والتأخر العلمي، والاستعباد السياسي، وبقي في ثبات عميق ، إلى أن قيض الله الحكيم جمال الدين الأفغاني ، فنفخ فيه روح اليقظة والحياة ، وأهاب بالنفوس أن تنهض وتتحرك ، وبالعقول أن تستيقظ ، وبالأمم والجماعات أن تتطلع إلى الحرية ، فكانت رسالته إلى الشرق مبعث نهضته الحديثة»[1] .

وعلى الرغم من أن الأفغاني قد ركز اهتمامه على تكوين تلاميذ يحملون من بعده مبادئ دعوته الإصلاحية ، فإنه قد ترك بعض الكتابات الفلسفية الإسلامية . فقد ظهرت في الهند طائفة تعتنق مذهب الدهريين ، وتسمى «النتشرية» نسبة إلى الكلمة الانجليزية nature ومعناها الطبيعة. وقد تردد هذا الوصف حين إقامه الأفغاني في حيدر آباد ، وعندما سئل عن بيان حقيقة هذا المذهب ، وموقف الإسلام منه ، كتب رسالة «الرد على الدهريين»[2] باللغة الفارسية التي كانت شائعة حينئذ بين مثقفي الهند .

وتقوم رسالة الرد على الدهريين على أساس أن الإيمان بالله هو قوام الحياة الدينية الشريفة للإنسان ، وأن مذهب الطبيعيين يتناقض مع ذلك ، فينزل الإنسان إلى درجة البهائم التي لا هم لها سوى إشباع رغباتها المادية فـقط .

أما الإسلام فهو يقوم على أربع قواعد رئيسية :

١- التوحيد الذي يصقل العقول ، ويبعدها عن الأوهام ، ويوحد نظرتها إلى الكون ، ويقتضي هذا طرح أي معبود سوى الله تعالى .

(١) انظر : مقدمته لكتاب «جمال الدين الأفغاني : باعث نهضة الشرق» ص٣ سلسلة أعلام العرب (٦١) القاهرة ١٩٦١ .

(٢) السابق ، ص١٤٧ .

٢- المساواة بين جميع البشر ، وفتح طريق الفضل بينهم جميعاً ، ومقياس تفوقهم يتوقف على الكمال العقلي والنفسي .

٣- مخاطبة العقل ، وربط سعادة الإنسان بالاستماع إلى صوته .

٤- تعليم المسلمين وتنوير عقولهم بالعلوم والمعارف .

وقد ترجم الرسالة من الفارسية إلى العربية تلميذ الأفغاني الشيخ محمد عبده سنة ١٨٨٠م . ولا تكمن قيمة الرسالة -من وجهة نظرنا- فيما اشتملت عليه من احتجاج عقلي ضد أنصار المذهب الطبيعي ، أو أفكار تتعلق بقيمة الدين الإسلامي ، وإنما في أنها كانت أول محاولة يقوم بها مفكر إسلامي حديث في مواجهة فكرة معاصرة له . وهكذا كانت الرسالة إشارة قوية الدلالة للفت انتباه العالم الإسلامي إلى ضرورة الاهتمام بحاضره ، ومواجهة المشكلات المعاصرة التى تعرض له ، بعد أن عاش فترات طويلة مشغولاً بحل مشكلات الماضي البعيد .

أما الإمام **محمد عبده** ، الذي حمل بعد الأفغاني راية الإصلاح الديني والاجتماعي والفكري ، فقد كتب «**رسالة التوحيد**» سنة ١٨٩٨م ، وهي عبارة عن إعادة صياغة حديثة لأهم مسائل علم الكلام (الإلهيات ، النبوة ، القرآن ، عالمية الإسلام) . لكننا نعتقد أن تدريس صاحبها لها في كل من مصر وبيروت ، بالإضافة إلى شخصيته المشعة قد عملا على تكوين جيل جديد من التلاميذ الأقوياء ، الذين دفعوا الحركة العقلية -والسياسية أيضاً- في العالم العربي خطوات واسعة إلى الأمام[١] . وحسبنا أن نشير هنا إلى أن كبار الكتاب والمصلحين الذين ظهروا في خلال النصف الأول من

(١) نذكر من بينهم على سبيل المثال : مصطفى كامل ،قاسم أمين ، سعدزغلول ، محمود شلتوت ، مصطفى المراغي .

العشرين يدينون للإمام محمد عبده ، ولتعاليمه التنويرية بالتكوين ، أو التوجيه ، أو الإلهام[١] .

وكان من بين تلاميذ الإمام محمد عبده: الشيخ **مصطفى عبد الرازق**، الذي يعتبر بحق رائد دراسة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث. والسبب في ذلك يرجع إلى تكوينه الثقافي المتميز ، فقد تم تكوينه الديني في الأزهر، ثم سافر إلى فرنسا فاطلع على الثقافة الغربية ودراسات المستشرقين حول الإسلام، بالإضافة إلى تشبعه بروح أستاذه الإمام كل ذلك أهله ليصبح دارساً أصيلاً للفلسفة الإسلامية وصاحب فكر متميز في إطارها

ويمكن القول بأن كتابه «**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**» يعتبر أول كتاب منهجي في هذا الصدد . والكتاب ينقسم إلى قسمين كبيرين : يشتمل القسم الأول على مقالات المؤلفين الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية ، ثم يستعرض تعريفها لدى المسلمين ، ويبين صلتها بالدين . أما القسم الثاني فيتتبع بداية التفكير الفلسفي في الإسلام ، مقارناً بالحياة الفكرية لدى عرب الجاهلية ، ويمضي في رصد حركة الفكر الديني التي يمثلها الاجتهاد العقلي في إطار الفقه الإسلامي ، ثم يؤرخ لاتجاه الرأي ومراحل تطوره في كل من العصرين : الأموي والعباسي ، وأخيراً ينتهي الكتاب بضميمة في علم الكلام وتاريخه.

ظهر كتاب «التمهيد» سنة ١٩٤٤[٢] . لكنه كان عبارة عن محاضرات ألقاها صاحبها على طلاب الجامعة المصرية خلال عشرين سنة سابقة على هذا التاريخ. وفي هذه الأثناء تتلمذ عليه، واتصل به، واستلهم فكره: مجموعة

(١) نحيل القارئ إلى الكتاب القيم الذي ألفه عباس العقاد بعنوان «محمد عبده» سلسلة أعلام العرب . الكتاب الأول في السلسلة .

(٢) صدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر -بالقاهرة- في ٢٩٥ صفحة، بدون الفهارس .

ممن يمكن أن نطلق عليهم -بحق- زعماء الإصلاح الفكري في القرن العشرين: أبو العلا عفيفي ، والنشار ، وعثمان أمين ، وأبو ريدة ، والخضيري ، وإبراهيم مدكور ، ومحمود قاسم ، ومحمد دراز ، وعبد الحليم محمود ، ومحمد البهي ، وعبد الرحمن بدوي ، ومحمد مصطفى حلمي .

وهؤلاء هم الذين يتكون منهم جيل الرواد ، في تاريخ الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث ، وهم الذين أصلوا - على مدى الأربعين سنة الأخيرة - مفهوم هذه الفلسفة ، ونفضوا من فوقها غبار السنين ،كما دافعوا عن أصالتها ضد دعاوي المستشرقين ، وأظهروا ما فيها من جوانب جديرة باهتمام العالم الإسلامي المعاصر ، كمانجحوا أخيراً عن طريق عملهم في الجامعات المصرية والعربية ، وإلقاء محاضراتهم في الجامعات الأجنبية أحيانا أن يبثوا أفكارهم في أعداد كبيرة من الطلاب ، الذين راحوا يتابعون خطاهم ، ويواصلون رسالتهم .

ومن الصعب فصل الفلسفة دائماً عن دراستها . وقد أثبت تاريخ الفكر أن عدداً كبيراً من دارسي الفلسفة قد أصبحوا فيما بعد فلاسفة بالفعل ، وذلك لما تميزوا به من منهج محدد في تناول المشكلات ، ونظرة واضحة في حلها ، بالإضافة إلى اتجاه فكري معين يسري في مجموع أعمالهم[1] . وإذا طبقنا هذا المبدأ على تاريخ الفلسفة الإسلامية الحديث ، وجدنا - بالإضافة إلى الأفغاني ومحمد عبده - عدداً من الدارسين الذين جاءوا بعدهما يستحق كل واحد منهم أن يعتبر فيلسوفاً إسلامياً بمعنى الكلمة . ومن هنا فإننا نرى أن أستاذاً كعبد الحليم محمود قد أصبح يمثل حلقة من تاريخ التصوف الإسلامي في العصر الحديث ، كما أصبحت أعمال محمد عبد الله دراز تكون

(١) من الأمثلة الواضحة على ذلك في الغرب كيركجارد (١٨٥٥) ، ونيتشه (١٩٠٠) ، وبرتراندسل (١٩٧٠) ، وسارتر (١٩٨٠) .

لبنة في صرح الأخلاق الإسلامية ، والنشار داعية جديداً من دعاة المذهب الأشعري، ومحمود قاسم مبشراً حديثاً بالاتجاه العقلي لدي المعتزلة وابن رشـد.

وهكذا تدخل الفلسفة الإسلامية في الوقت الحاضر مرحلة جديدة ، كما تبدأ بعض الاتجهات الأخرى في الظهور ، كالاتجاه السلفي الذي قوي تياره في السبعينيات من هذا القرن ، ومازال قوياً حتى الآن[١] . وتعود من جديد دعوات غائمة بين الشباب إلى فكر جماعة الخوارج ، أو المرجئة .. يوجد هذا كله ، إلى جوار بعض الاتجاهات الواردة من الغرب كالوجودية[٢] ، أو الوضعية المنطقية[٣] ، وهي اتجاهات مازالت حائرة في إيجاد الصيغة الملائمة للتفاعل مع الفكر الإسلامي الأصيل .

لذلك فإن قضية الإحياء تفرض نفسها على دارسي الفلسفة الإسلامية في الوقت الراهن ، وهي ليست قضية دراسية فقط ، وإنما أيضا هي قضية المجتمع الإسلامي المعاصر ، الذي يسعى للحاق بركب الحضارة الحديثة ، وهو في الوقت نفسه ، متمسك بتقاليد أسلافه القدماء .

أسس الإحياء :

يمكن القول ببساطة إن إحياء الفلسفة الإسلامية يتطابق مع حركة الإحياء الشامل التي شهدها العالم الإسلامي بصفة عامة ، والبلاد العربية بصفة خاصة ، منذ مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي . لقد كان لهذه الحملة العسكرية فى ظاهرها من الآثار

(١) من المعروف أن المملكة العربية السعودية هي التي تتبنى هذا الاتجاه وتشجعه .
(٢) كان د. عبد الرحمن بدوي أشهر من دعا إلى هذا الاتجاه .
(٣) يعتبر د. زكي نجيب محمود هو أشهر من تبنى هذا الاتجاه .

السياسية والاجتماعية والفكرية على المسلمين ما نقلتهم من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى جديدة .

وكانت مصر بالذات أسبق من غيرها إلى تقبل هذه النقلة الكبرى . فعلى الرغم من عدم بقاء الحملة على أرضها أكثر من ثلاث سنوات فقط (١٧٩٨-١٨٠١) ، إلا أنها تركت المصريين ، وقد صاروا أكثر اقتناعاً بضرورة اشتراكهم بأنفسهم في حكم بلادهم ، وأكثر إحساساً بتخلفهم المادي الشنيع ، وضرورة استكمال هذا النقص .

أما الجانب الأول فقد سارعوا بحسمه ، عندما اختاروا ، لأول مرة في تاريخهم ، محمد علي والياً عليهم ، وأجبروا بذلك السلطان في تركيا على إقرار رغبتهم السياسية . وأما الجانب الثاني ، فقد أخلصوا لهذا الوالي الجديد ، الذي وجدوا فيه رغبة صادقة في الإصلاح ، فقدموا له كل عون ممكن : نجح طلاب البعثات في مهمتهم التي أرسلوا من أجلها ليتزودوا بسلاح العلم الحديث ، وأعطى الشعب المصري من نفسه وجهده وطاعته المطلقة للوالي المصلح ، وخاض أبناء هذا الشعب تحت إمرته أقسى الحروب في شبه الجزيرة العربية ، وفي السودان ، والشام ، وفي تركيا نفسها . ولم يكن في حسبان الشعب المصري أن تستبد أسرة محمد على من بعده بالسلطة ، وأن تعود لمعاملته كما يفعل السلطان في تركيا ، لذلك لم يكن الاحتلال الانجليزي في مصر سنة ١٨٨٢ سوى انتقال السلطة من سيد أجنبي إلى سيد أجنبي آخر . ومع ذلك ، فما لبثت ثورة عرابي (ت ١٩١١) أن قامت في وجه الخديوي والإنجليز سنة ١٨٨١ . وبالنسبة للإحياء ، فقد أنجبت هذه الثورة واحداً من أكبر شعراء العصر الحديث ، وهو محمود سامي البارودي (ت ١٩٠٤) الذي عمل علي إحياء الشعر العربي في مجال الأدب ، وتتابعت دعوات الإصلاح السياسي والفكري والديني .. على أيدى الأفغاني ، ومحمد

عبده ، وهكذا ، جاء القرن العشرون وقد تبلورت خطوط الإصلاح في أمرين :

أ- إحياء التراث الإسلامي، والعودة إلى منابعه الأصيلة بفهم جديد.

ب- ترجمة ما وصل إليه الغرب في مجال العلوم الحديثة .

وسنفصل الحديث قليلاً في كل من هذين الجانبين ، اللذين نعتبرهما معاً: الطريق الوحيد أمام العالم العربي والإسلامي ، لكي يعوض ما فاته من تخلف ، وينهض لمتابعة حركة العالم من حوله .

أ- إحياء التراث

تعود الأمة إلى تراثها في لحظات ضعفها وانتكاسها . ولكن هذا لا يحدث دائماً إلا نتيجة وعي كامل بالأخطار المحيطة بها ، فتجد أن اللجوء إلى الماضي هو الطريق الذي يعصمها من تلك الأخطار ، ريثما تستعيد قواها الحاضرة ، وتتهيأ لمواجهة تلك الأخطار . وهذا ما حدث للأمة الإسلامية . فقد أوقفتها الحملة الفرنسية على مدى تخلفها الرهيب عن العصر الذي تعيش فيه ، فأسرعت إلى ماضيها لعلها تجد فيه ما يشد أزرها في تلك اللحظة العصيبة .

وأمر ثان ، هو أن ماضي الأمة الإسلامية ، بصفة خاصة ، لا ينفصل كثيراً عن دينها ، الذي اعتبرته دائماً مصدر قوتها الحقيقية ، والغاية من وجودها . لذلك فقد كانت دعوتها إلى التراث عودة في الوقت نفسه إلى الدين ، بمفهومه الصحيح . وربما كان هذا هو السر في تماسك المسلمين حتى اليوم ، وخاصة إذا ما قارنا بين حضارتهم وحضارات أمم أخرى تساقطت مثلها كالحضارة الفرعونية ، أو الإغريقية ، أو الفارسية . فالواقع يثبت أن ماضي هذه الحضارات يكاد ينفصل تماماً عن حاضرها ، ومن ثم فإن حركة الإحياء

لدى أي منها - إذا وجدت - لا تعدو أن تكون بعثاً ثقافياً أو لغوياً فقط ، دون أن تشمل بقية مظاهر الحياة الاجتماعية والروحية والسياسية .

كانت المطبعة التي تركها بونابرت في مصر هي المركز الذي طبعت فيه بعض كتب التراث الإسلامي : حي بن يقظان لابن طفيل سنة ١٨٨٢ ، وتهذيب الأخلاق لمسكويه في نفس السنة ، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم سنة ١٨٩٩ . غير أن طبع مثل هذه الكتب لم يكن له نتائج ملموسة على مستوى واسع ، نظراً لحالة التعليم في العالم العربي حينئذ ، فقد كان الأزهر في مصر (وعلى غراره جامع الزيتونة في تونس ، ومسجد القرويين في فاس بالمغرب) هو مراكز التعليم الذي تتطلع إليه جميع طوائف الشعب المصري . ولم تكن مناهج التعليم فيه سوى صورة مما كان عليه نظام التعليم خلال سنوات الضعف السابقة : دراسات دينيية تشمل علوم القراءات ، والفقه تبعاً لأحد المذاهب الأربعة ، وأصول الفقه ، والمنطق الأرسطي (في إحدى الحواشي بدون نقد يوجه إليه) ثم فقه اللغة ، والنحو ، والصرف، بالإضافة إلى علوم البلاغة ، وبعض مختارات من الأدب العربي القديم .

أما طريقة التدريس ، وهذا هو الأهم ، فقد انحصرت في قراءة متن من متون هذه العلوم ، وقيام الأستاذ بعد ذلك بشرحه للطلاب شرحاً لغوياً في الغالب ، لا يتعرض كثيراً لمضمونه ، كما لا يجرؤ على نقده . واقتصر قياس تحصيل الطلاب بمقدار حفظهم المتون ، وترديدهم عبارات الشراح لها . وفي مثل هذه البيئة الجامدة ، لا يمكن أن نلتقي بومضة إبداع ، أو محاولة ابتكار . وإذا وجدت فسرعان ما كانت تنطفئ وسط ما يحيط بها من رتابة وسكون.

لذلك فإن حركة إحياء التراث في العالم الإسلامي لم تنطلق كثيراً خلال

القرن التاسع عشر[١] ، وإنما يمكن التأريخ الحقيقي لها مع مطلع القرن العشرين ، وخاصة عندما أنشئت الجامعة المصرية (١٩٠٨) واستقدم لها مجموعة من كبار المستشرقين[٢] ، الذين وضعوا بين أيدي طلابها منهج تحقيق النصوص اليونانية القديمة واللاتينية ، فراح هؤلاء الطلاب يطبقونه على التراث العربي . وأصبح من الضروري على من يتصدى لهذا العمل أن يكون ملماً بالخط العربي ، وأن يحسن قراءة النصوص القديمة ، وأن يقوم بمقارنة النسخ المختلفة للكتاب الواحد مميزاً أجودها وأصحها نسبة للمؤلف ، ثم يتبع ذلك كله بشرح ما غمض من ألفاظ النص ، ويوثق النقول الواردة فيه، ويخرج آياته القرآنية ، وأحاديثه النبوية ، وأبياته الشعرية ، وفي النهاية ، يضع له مجموعة من الفهارس التي تسهل الانتفاع به ، وتقرب للقراء سبل الإفادة منه .

على هذا المنهج ، تم نشر مجموعة كبيرة من كتب التراث . وما لبث أن ظهر بين الباحثين العرب في هذا المجال جماعة من كبار المحققين الذين ساهموا في نشر كنوز الثقافة العربية والإسلامية القديمة ، وأصبحت أعمالهم تتمتع بسمعة علمية ، محلية وعالمية[٣] .

أما بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية ، فقد شهدت تقدماً ملحوظاً في مجال نشر المخطوطات وتحقيقها . فظهرت أعمال كثيرة لمعظم فلاسفة

(١) لا ينطبق هذا بالطبع على ما قام به المستشرقون خلال القرن ١٩ من نشر عدد كبير من أمهات التراث الإسلامي والعربي ، نظراً لأن الإفادة الحقيقية من هذه المؤلفات لم تتم في داخل العالم الإسلامي ، وإنما ظلت مقصورة على أعمال المستشرقين في أوربا .

(٢) نذكر من بينهم الكونت دي جلازرا ، ولا لاند ، وماسينيون .

(٣) نشير من بينهم إلى الأستاذ : محمود شاكر ، عبد السلام هارون ، أبو الفضل إبراهيم ، والسيد صقر ، وإبراهيم الإبياري ، وفي مجال الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة : عبد الرحمن بدوي ، والأهواني ، وأبو ريدة .

المسلمين، وبدأت أسماء : الكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه وإخوان الصفا وابن رشد والغزالي تتردد بين الناس ، فضلاً عن القيام بدراستها على أيدي المتخصصين . لكننا ينبغي أن نعترف بأن الكثير جداً من أعمال هؤلاء المفكرين مازال مفقوداً حتى اليوم ، أو في حاجة إلى تحقيق علمي ، يسهل الإفادة منه ، لأنه من المعروف أن أي مخطوطة تنشر تضيف جديداً إلى الحركة العلمية ، كما أن لها تأثيراً على الرأي الذي يتم تكوينه حول صاحبه .

ومن أهم الأحداث التي تمت في هذا الصدد اكتشاف كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥) وهو أضخم موسوعة في علم الكلام الاعتزالي تصلنا عن مؤلف معتزلي . يقول د. مدكور (الذي حقق الجزء ١٢ منه) «وهو موسوعة كبرى ، لا يبلغ حجمها حجم مؤلف من مؤلفات علم الكلام السابقة. يشتمل على مادة غزيرة ، ويصور الجدل الكلامي في القرن الرابع الهجري تصويراً واضحاً ، ويعين على استكمال حلقات مفقودة من آراء شيوخ المعتزلة، ويأخذ عن بعض كتبهم التي لم تصلنا»[1] .

أما الحدث الثاني فيتمثل في الانتهاء من تحقيق ونشر كتاب «الشفاء» لابن سينا ، (٤٢٨ = ١٠٣٧) ، وهو أضخم موسوعة فلسفية كتبت باللغة العربية ، واشتملت على أجزاء الفلسفة التي أخذها المسلمون من الإغريق : (المنطق في تسعة أجزاء ، والطبيعيات في ثمانية ، والرياضيات في أربعة ، والإلهيات في جزئين = ٢٤ جزءاً تتجاوز ستة آلاف صفحة) وقد استمر تحقيق هذا الكتاب الضخم إحدى وثلاثين سنة (١٩٥٢ - ١٩٨٣) وتم على أيدي مجموعة من كبار المتخصصين في الفلسفة الإسلامية (حوالي عشرين

(١) مقدمة جـ١٢ من كتاب المغني بقلم د. إبراهيم مدكور ص (ج) .

أستاذاً) ، وصدر في القاهرة[١] .

وهناك حدث ثالث يجري الانتهاء منه في الوقت الحاضر ،وهو تحقيق كتاب «الفتوحات المكية» لمحيى الدين بن عربي (٦٣٨ = ١٢٤٠) تحقيقاً علمياً مصحوباً بالفهارس التوضيحية التي تسهل الإفادة منه ، وذلك بعد أن ظل لفترة طويلة مطبوعاً طبعاً تجارياً كان بلا شك أحد الأسباب الهامة في عدم إقبال جمهور واسع من القراء عليه ، وعمل بالتالي على تضارب الآراء حول مؤلفه[٢] .

كذلك يجري حالياً إعداد طبعة محققة من شروح ابن رشد (٥٩٥ = ١١٩٨) على مؤلفات أرسطو) . وأهمية هذه الطبعة تتمثل في أنها تصدر من القاهرة ، ومن المؤكد أنه باستكمالها سوف توضع ، أمام الدارسين والقراء معاً ، الجهود الرائعة التي بذلها ابن رشد في هذا العمل الأصيل[٣] .

يبقى أن نشير إلى أن بعض المصادر الفلسفية مازالت في حاجة إلى إعادة تحقيقها تحقيقاً عملياً ،ومن الأمثلة على ذلك : آراء أهل المدينة الفاضلة للفاربي ، ورسائل إخوان الصفا ، وتدبير المتوحد لابن باجة . أما الأعمال المخطوطة لمعظم فلاسفة المسلمين فإنها أكثر من أن يشار إليها ، وعلى الباحثين الآن أن يرجعوا لكتاب سيزكين القيم «تاريخ التراث العربي» (الذي أكمل النقص الموجود في كتاب بروكلمان) لكي يقفوا على عناوين المخطوطات الفلسفية في شتي المجالات ، وأماكن وجودها في مكتبات العالم المختلفة .

(١) أشرف على هذا العمل : د. إبراهيم مدكور .

(٢) يقوم بتحقيق الفتوحات المكية د. عثمان يحيى ، ويتم العمل فيه بين وزارة الثقافة المصرية والـ C.N.R.S في فرنسا .

(٣) بدأ هذا العمل المرحوم د. محمود قاسم ، ويقوم حالياً بإكماله د. بيتر وورث بالاشتراك مع د. أحمد هريدي .

وهكذا يبدو أن حركة إحياء التراث ، رغم ازدهارها النسبي ، تحتاج إلى مزيد من الجهود ، كما أنها -كأي حركة- في حاجة لبعض الترشيد . وملاحظاتنا في هذا الصدد يمكن أن تتبلور في **اقتراح محدد** ، نجمل خطوطه فيما يلي :

أولاً : نظراً لصعوبة الظروف التي يتعرض لها المحقق الفرد ، أصبح من اللازم إنشاء مراكز لتحقيق التراث إلى جانب الأقسام العلمية - التعليمية في الجامعات المختصة بالدراسات العربية والإسلامية ، بحيث يشرف كل قسم على المركز الخاص بمجال دراساته .

ثانياً : يلتحق بهذه الأقسام بعض طلاب الدراسات العليا ، الذين يلاحظ أنهم مهتمون ومهيأون لمهمة التحقيق .

ثالثاً : ينقسم هؤلاء الطلاب إلى مجموعات ، أو فرق عمل متكاملة ، بحيث يقوم كل منها بإحدى خطوات التحقيق (كمقابلة النسخ ، أو تخريج النقول ، أو أعمال الفهرسة .. إلخ) .

رابعاً : يعاونهم في هذا العمل جهاز إداري تكون مهمته الأساسية تزويدهم بالمخطوطات أو مصوراتها اللازمة ، وكذلك توفير المراجع المستخدمة في عملية التحقيق نفسها .

خامساً : وصل أعمال هذه المراكز بدور النشر المتخصصة في إخراج كتب التراث ، حتى لا تتحول أعمالها إلى «مخطوطات» أخرى ! .

سادساً : تنشأ «دبلومات» جامعية يتم منحها في مقابل قيام الطلاب بعملية التحقيق ، ورصد المكافآت التشجيعية لمن يتفوق فيه .

وفي تصورنا أن تنفيذ مثل هذا الاقتراح ، في إطار الجامعات العربية ،

كفيل بدفع حركة «إحياء التراث» خطوات إلى الأمام ، تمهيداً إلى بلوغ هدف عزيز على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية ، وهو إصدار «المجموعات الكاملة» لفلاسفة المسلمين .

ب- الترجمة

تعتبر الترجمة -في رأينا- هي الجناح الثاني ، بعد إحياء التراث ، في النهضة الثقافية والفلسفية الحاضرة . وإذا كان العباسيون قد لجأوا إلى الترجمة كوسيلة للاتصال بالحضارات الأخرى إبان ازدهار الحضارة الإسلامية ، فنحن الآن أحوج ما نكون إلى هذا الاتصال ، لاسيما وأن العالم العربي والإسلامي يحاول أن يستعيد هذه الحضارة من جديد .

وفي البداية لابد من ذكر حقيقة هامة ، وهي أنه إذا كان العالم العربي يتجه الآن إلى الغرب للإفادة منه ، فإن الغرب نفسه قد سبق إلى نقل الكثير من الحضارة العربية والإسلامية أثناء ازدهارها في الأندلس[١] .

كذلك فإنه عندما نتحدث عن الترجمة ، لا ينبغي أن ننظر إليها على أنها «غاية» في حد ذاتها ،وإنما هي «مجرد وسيلة» لدفع وتطوير وتطعيم حركة التأليف . وإذا ما علمنا أن العالم العربي كله يقدم ١٪ من الإنتاج العالمي في مجال التأليف ، وأن ٧٥٪ من هذه النسبة الضيئلة مخصص للكتب المدرسية والجامعية (وهي في معظمها كتب تعليمية تشتمل في معظمها على مبادئ العلوم) أدركنا أن حركة التأليف العلمي والثقافي في العالم العربي متخلفه إلى حد كبير[٢] .

(١) انظر في هذا الصدد : عبد الرحمن بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الأوربي .

(٢) النسبة المئوية من عمل منظمة الينسكو ، وهي مستقاة من الندوة التي عقدتها مجلة الكاتب الجزائرية (مايو ١٩٧٣) عن مشكلات الكتاب العربي ، ومنها الترجمة .

لذلك يجب العمل على إنهاضها بمختلف الوسائل . وفي رأينا أن أهم هذه الوسائل جميعاً هي الترجمة . الموضوع إذن حيوي . وهو يفرض نفسه كضرورة ملحة على حياتنا الثقافية والفكرية المعاصرة ، كما فرض نفسه من قبل على أسلافنا في العصر العباسي .

لقد بدأت الترجمة في العصر الحديث بعد خروج الحملة الفرنسية من الشرق . وكانت مصر ولبنان أسبق البلاد العربية للأخذ بها . أما في مصر ، فنتيجة للبعثات التي أرسلها محمد علي إلى أوربا ، وخاصة فرنسا ، وكان الغرض الأساسي منها عسكرياً . وأما في لبنان ، فنتيجة إنشاء الجامعة الأمريكية ومدرسة القديس جوزيف ببيروت ، وتعدد الإرساليات المسيحية للتبشير ، وكان الدافع وراءها دينياً وسياسياً .

والملاحظ أن الترجمة في لبنان قد غلب عليها الطابع الأدبي والفلسفي ، في حين غلب الطابع العلمي على بداية حركة الترجمة في مصر . والسبب كما أشرنا إلى ذلك واضح . فقد كانت الترجمة في مصر موجهة من الدولة ، وبالتحديد من محمد علي نفسه ، ومن هنا كانت خاضعة للاحتياجات العملية، ، بينما تولى الترجمة في لبنان نخبة من كبار المثقفين العرب ، لكل ميوله الخاصة ، الأدبية والفلسفية . ومع ذلك ، فقد عادت مصر لتأخذ اتجاه لبنان ، فغلب عدد المؤلفات المترجمة من الآداب على المؤلفات العلمية . وتشير إحصائية حديثة عن أن ما ترجم في سنة ١٩٧٣م في الأدب ١٨٦٠ كتاباً بينما بلغ في العلوم ٤٧٤ كتاباً[١] .

ولا شك في أن هذه الإحصائية تضع أيدينا على أحد جوانب القصور الموجودة حالياً في مجال الترجمة ، وهو التركيز على جانب الدارسات

(١) السابق ، ص٧٨ .

الإنسانية أكثر من العلوم التجريبية ، أو البحتة ، مع أن الجانبين -كما هو معروف- لا ينفصلان ، ولا يمكن لأية حضارة أن تزدهر دون الاعتماد عليهما معاً- وإذا كنا نشاهد الفصل بينهما في الحياة المدرسية أو الجامعية ، فإنما يحدث ذلك لمجرد تسهيل التخصص لدى كل من العلماء والطلاب .

وتقودنا تلك الملاحظة السابقة إلى تتبع بعض مظاهر القصور الأخرى ، التي صاحبت حركة الترجمة العربية ، ومازال الكثير منها يحدث حتى الآن ، وعلى الرغم من أنها تبدو ذات «طابع فني» خالص ، إلا أنها شديدة الأهمية ، في المساعدة على وضع تقاليد ثابتة ، ومحترمة من جميع المترجمين ، وهي تتمثل فيما يلي :

١- عدم ذكر عنوان الكتاب المترجم بلغته الأجنبية ، وأحياناً تغيير العنوان رغبة في جذب انتباه القارئ ، أو جرياً وراء الصدى الصحفي .

٢- عدم ذكر اللغة المنقول إليها ، والاكتفاء أحياناً بعبارة «نقله إلى العربية» أو «تعريب فلان» .

٣- عدم ذكر سنة تأليف الكتاب ، ومكان طبعه ، وعلى أي الطبعات اعتمد المترجم العربي .

٤- عدم التقديم بمقدمة توضيحية ، تلخص مضمون الكتاب ، وتشير إلى الصعوبات ، وتبين قيمة الكتاب في مجاله .

٥- عدم التعريف بالأماكن والأعلام والأحداث التي تحتاج إلى تعريف .

٦- عدم الإشارة في الهوامش إلى ما يمكن أن يقابله المترجم العربي من كلمات أو تعبيرات غامضة ، أو لا يوجد لها مقابل في اللغة العربية .

٧- عدم وضع أسماء الأعلام والأماكن بلغتها الأجنبية بجوار ما «يقترح» المترجم لنطقها بالعربية .

٨- عدم وضع الفهارس التفصيلية في آخر الكتاب المترجم ، لتسهيل الرجوع إلى موضوع جزئي ، أو تتبع فكرة معينة .

٩- عدم ترجمة الطبعة الأخيرة من الكتاب الأجنبي ، مع سرعة ما نعرفه من تغير وتطور الأفكار لدى المؤلفين الغربيين في العصر الحاضر .

١٠- عدم متابعة الكتب المترجمة بفهارس دورية في كل بلد عربي على حدة ، وتبادل هذه الفهارس بين البلاد العربية ، تجنباً لترجمة الكتاب الواحد أكثر من مرة .

ومن الواضح أن مراعاة هذه الضوابط سوف تساعد كثيراً على إرساء تقاليد راسخة ، أو شبه راسخة ، لحركة الترجمة ، التي مازالت حتى الآن متروكة لهوى الأشخاص ، ونزعاتهم الخاصة في اختيار الكتب المترجمة ، وتقديمها للقارئ العربي ، دون أن يكون به إليها حاجة حقيقية .

إن الترجمة -في اعتقادنا- مسئولية قومية قبل أن تكون مسئولية علمية . وهي تتطلب جيلاً واعياً وعلى درجة عالية من الثقافة والحساسية : يدرك نقاط القوة لدى غيرنا ، ونقاط الضعف فينا لكي يكمل هذه بتلك . ثم إن الترجمة أمانة ، وهي تقتضي دقة بالغة في النقل ، وجهداً بالغاً في التوثيق ، حتى نتجنب ما وقع فيه الأسلاف من أخطاء .

وينبغي أن نعترف بأن دارسي الفلسفة الإسلامية قد قاموا بدورهم في هذا المجال على نحو جيد حتى الآن . فنقلوا من الفكر الفلسفي في الغرب عدداً لابأس به من أمهات الكتب ، وعرفوا بالكثير من أعلامه ، كما ترجموا أعمال المستشرقين الذين تعرضوا للفلسفة الإسلامية مباشرة أو على نحو غير مباشر . ويكفي أن نشير إلى ترجمة «أبو ريدة» لكتاب دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ومحمد يوسف موسى كتاب جولد تسهير : العقيدة

والشريعة في الإسلام ، وعبد الرحمن بدوي لكتاب فلهوزن : الخوارج والشيعة، ولكتاب آسين بالاثيوس : ابن عربي ، وترجمة أبو العلا عفيفي لكتاب نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، وعادل زعيتر لكتاب رينان : ابن رشد والرشدية .

وحسبنا أن نشير إلى أن هناك أعمالاً كبيرة للمستشرقين في حاجة ماسة إلى ترجمتها في اللغة العربية ، وفي رأينا أنها سوف تمد الدارسين العرب والمسلمين بمادة جديدة للبحث ، وبإسلوب متميز في منهجه . وفي مقدمة الأعمال التي ينبغي ترجمتها كتاب ماسينون الضخم عن الحلاج (المقتول ٣٠٩= ٩٢١) ، وهو عبارة عن موسوعة شاملة للتصوف الإسلامي كله[1] .

وكذلك كتاب جولد تسهير عن المذهب الظاهري ، وكتاب هنري كوربان عن الفكر الإيراني (في ٤ مجلدات) ، والبحث القيم الذي كتبه آسين بلاثيوس عن تأثير ابن عربي (٦٣٨ = ١٢٤٠) في الكاتب الإيطالي الكبير دانتي (١٣٢١م) ، وكتاب أرنالديز عن ابن حزم ، وليكونت عن ابن قتيبة ، وإيف ماركيه عن إخوان الصفا .

وهكذا نجد أن مجال العمل مازال كبيراً ، وهو محتاج لجهود متعددة ، وخاصة في مجال الفلسفة الإسلامية فقط . أما ترجمة الأعمال الفلسفية التي تتناول جوانب مختلفة من الفكر الغربي ، فقد تمت هي الأخرى على نحو جيد: ترجم د. فؤاد زكريا جمهورية أفلاطون ، وعثمان أمين تأملات ديكارت ، ومحمود الخضيري مقال في المنهج لديكارت ، ومحمود قاسم بعض

(١) الكتاب بالفرنسية وعنوانه :

La passion de Husayn ibn Mansūr Hallaj, martyre mystique de L'Islam, 4 Vol. Gallimard, Paris 1975.

أعمال دوركايم ، وسامي الدروبي : منبعا الأخلاق والدين لبرجسون ، وحسن حنفي : رسالة في اللاهوت لاسبينوزا ، لكننا نلاحظ أيضاً أن كثيراً من أصول الفكر الغربي لم تترجم حتى الآن ، وحسبنا أن نشير منها إلى ما يأتي :

الأرجانون الجديد لفرانسيس بيكون ، والمقالات Les Essais لمونتاني والأفكار لبسكال ، والعالم : إرادة وتمثلاً لشوبنهور .. وتلك فقط بعض الأمثلة لمصادر أساسية في الفلسفة الغربية مازالت بحاجة لمن يترجمها إلى اللغة العربية ، ولا شك في فائدتها للفلسفة الإسلامية ذاتها ، وللمشتغلين بها ، فسوف تقدم لها «نموذجاً» مختلفاً في التفكير ، وتزود أصحابها بحاسة نقدية قوية ، وفي هذا وذاك ما يدفع البحث الفلسفي في العالم الإسلامي خطوات إلى الأمام .



الفصل الرابع

المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة في الفلسفة الإسلامية

نقصد بالمشكلات الحقيقية فى الفلسفة الإسلامية : تلك المشكلات التى نبعت من حاجة المجتمع الإسلامى نفسه، فى شتى مظاهرها، ولم تفرض عليه من الخارج، أو يكون لها هدف آخر سوى تلبية حاجته الحقيقة، وبالتالى فإن المشكلات الزائفة تكون هى التى أثيرت فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، دون أن تكون انعاكساً لأزمة واقعية، وكان كل من الدافع لها أوالهدف منها خارجاً عن تلبية حاجة المجتمع الحقيقية.

ولا ينبغى أن يكون مقياس طول المدة أو قصرها داخلاً فى مفهوم المشكلات الحقيقة أو الزائفة. فقد تستمر مشكلة زائفة فى تاريخ الفلسفة مدة أطول مما تستغرقه مشكلة حقيقية، وبالتأكيد لايرجع السبب فى ذلك

إلى طبيعة المشكلة ذاتها، وإنما يعود إلى عوامل أخرى خارجة عنها، لذلك فإن المقياس الثانى يتحدد فى الطابع الإنسانى الذى قد يرتبط بمشكلة قصيرة الأمد، ولا يرتبط بالضرورة بمشكلات أطول عمراً فى تاريخ الفلسفة، وفى رأينا أن الدوافع الإنسانية متشابهة إلى حد كبير، إن لم تكن واحدة فى كل العصور، وإنما الذى يتغير هو شكلها، أو طريقة التعبير عنها .

وهناك مقياس ثالث لاختبار المشكلة الحقيقية يتمثل في إمكانية تصور منهج عقلي للإجابة عن السؤال الذي تطرحه . وهذا يعني أنه من غير اللازم أن يكون لكل مشكلة - في تاريخ الفكر الإنساني بعامة ، أو الإسلامي بصفة خاصة- حل حاسم ، إذ لو كان الأمر كذلك ، لما تتابع للفلسفة تاريخ أصلا ، وإنما يكفي أن يتم تصور المشكلة في دائرة العقل الإنساني ، وليس خارج نطاقه .

بهذه المقاييس الثلاثة سنحاول الآن إلقاء نظرة على عدد من مجالات الفلسفة الإسلامية للتعرف على ما فيها من مشكلات حقيقية أو زائفة ، محاولين الإشارة في كل مناسبة إلى ضرورة التركيز على المشكلات الحقيقية، نظراً لأحقيتها في الدرس الفلسفي الحديث .

(١)

منذ بداية الفكر الإسلامى ، كانت المشكلة الأساسية هي مشكلة الخلافة، أو الإمامة . وهي التي انقسم بسببها المسلمون إلى فرقتين كبيرتين هما أهل السنة والشيعة ، ومن الشيعة انفصلت طائفة أخرى هي فرقة الخوارج، نسبة للخروج على مبدأ التحكيم الذي ارتضاه علي بن أبي طالب وأصحابه.

وكان من الممكن ، لو جرت الأمور في مسارها الصحيح ، أي لو كان الأمويون أكثر تسامحاً مع خصومهم من الشيعة والخوارج ، لأمكن أن

يتكون فكر سياسي على درجة عالية من الكفاءة ، يجري فيه الحوار بين نظرية ونظرية ، وتنتصر فيه أدلة ، وتنقض أخرى ، ولكن الصراع جرى على مستوى عسكري أو بوليسي من جانب الدولة الأموية ، التي حاولت أن تخمد صوت المعارضة السياسية بأي ثمن[١] ، فتعقبت الخارجين عليها في كل فج ، بحيث اضطرتهم إلى الصمت الكامل ، كما حدث للخوارج ، أو إلى العمل تحت السطح ، كما حدث لدى الشيعة[٢] .

ونحن نميل إلى الدولة الأموية -وقد أخلت الساحة تماماً من الفكر السياسي- قد فتحت باب النقاش واسعاً حول مسائل أخرى ، أقل فاعلية في حياة المسلمين ، إن لم تكن أشد ضرراً على عقولهم وعقيدتهم معاً . ومن الأمثلة على تلك : مشكلة القدر (هل ما يحدث للإنسان في هذه الحياة من صنعه هو ، أم أنه قدر مكتوب عليه منذ الأزل ، وتبعاً لخطة إلهية يجري تنفيذها بكل دقة ؟) يقول الشيخ محمد أبو زهرة : «إذا أثيرت مسألة القدر ثارت حولها عجاجة ، فقد اضطربت فيها العقول ، ووجدت فيها ميداناً للمناقشة والجدل ، واتجه الناس فيها اتجاهات فلسفية أشبعوا ما عندهم من نهمة عقلية ، ولكنهم أوجدوا الناس في حيرة واضطراب فكري ونفسي ، ووجد بعض الذي ليس للدين حريجة (توقير واحترام) في نفوسهم في القدر اعتذاراً عن مقابحهم ، وتبريراً لمفاسدهم ، فساروا فيما يشبه الإباحية ، وإسقاط التكليف ، كما يقول المشركون ، وبعض المجوس قبل الإسلام ، وكان

(١) يكفي أن نشير هنا إلى أن كلا من معبد الجهني (ت ١٢٦ = ٧٤٣) ومن قبله غيلان الدمشقي (٨٠ = ٦٩٩) (اللذين ناديا بحرية الإرادة أو الاختيار ، وهذا يتضمن مسئولية الحاكم عما يجري من ظلم وفساد) قد قتل بأمر من الخلفاء الأمويين . انظر : د. ماجد فخري : مواجهة العرب للفلسفة - المستقبل العربي ص٢٧١ العدد (٥٨) ١٩٨٣ .

(٢) انـظر : فلهوزن : الخوارج والشيعة ص١١١ ترجمة د. عبد الرحمن بدوي - الكويت ١٩٧٨ .

الكلام في القدر يشتد كلما اتسع نطاق الفتن»[١] .

ويقول في موضع آخر : «ولما جاء العصر الأموي ، واضطربت أمور السياسة في أولها ، وجد في ذلك المضطرب السياسي جدل فكري لا يقل عنفاً عن هذا المضطرب ، بل كان كلاهما يتغذى من الآخر ، ويستمد منه حياة وقوة»[٢] .

وكانت المشكلة التالية للقدر ، هي مشكلة مرتكب الكبيرة ، أي المسلم الذي يأتي بذنب فاحش : أيعد مؤمناً أم غير مؤمن ؟ أيخلد في النار أم تلحقه رحمة الله ؟ وفي وسط الحمى التي أصابت الفرق الإسلامية التي تعرضت لهذه المشكلة ، ظهرت طائفة من المسلمين تعلن أنها سوف تمتنع عن إصدار حكم معين في المسألة ، وترجئ أمر مرتكب الكبيرة إلى الله ، تعالى. وهي طائفة المرجئة . وإذا كان مثل هذا الموقف يعد مقبولاً في إطار المناقشات النظرية ، فإنه -في رأينا- يعتبر تخلياً عن المسئولية الاجتماعية . فربما كانت المجازفة بالخطأ أفضل منه ، وخاصة في عصر مضطرب ، يتطلب من كل فرد فيه أن يساهم بفكرة ، وأن يبذل أقصى جهده ، لا أن يبتعد عن إبداء الرأي، مؤثراً السلامة !

وفي الدولة العباسية التي بدأت منذ عام ١٣٢هـ = ٧٤٩م ، استمرت العداوة للشيعة ، بل ربما زاد اضطهاد آرائهم وأشخاصهم معاً . لكن العباسيين كانوا بحاجة إلى أدوات فكرية أكثر تعقيداً مما كانت تستخدمه الدولة الأموية، فاستعانوا بالفلسفة الإغريقية ، وما تحتوي عليه من جهاز جدلي متشابك ، في إثارة ومعالجة بعض المشكلات الأخرى ، التي تتناسب هذه المرة والتطور العقلي لدى الشعوب المحكومة .

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية جـ ١ ص١١٧ ، ١١٨ دار الفكر العربي (بدون تاريخ) .
(٢) السابق ، ص١١٩ .

لذلك فإننا نجد الخلاف يتركز حول صفات الله تعالى ، وهل هي عين الذات أم لا ؟ ثم هل يعني تعدد الصفات الإلهية مساساً بوحدة هذه الذات ؟ وداخل النقاش حول هذه المشكلات العويصة برزت «مشكلة خلق القرآن» : إذا كان القرآن كلام الله ، أي صفة من صفاته ، فهل هو حادث مخلوق ، أم قديم مثل الذات ؟ وهي المشكلة التي وقفت الدولة العباسية فيها إلى جانب المعتزلة ضد خصومهم من الفقهاء وأهل الحديث ، وعلى رأسهم الإمام الجليل أحمد بن حنبل (٢٤١ = ٨٥٥) ، الذي لم يقبل أن يطلق على القرآن أنه مخلوق ، ومن أجل ذلك لقي الكثير من العنت والتعذيب .

ومن المعروف أن هذه المشكلة ، التي سميت باسم «فتنة» أو «محنة خلق القرآن» قد اشتعلت في عصر المأمون ، واستمرت بناءً على وصيته ، طوال عهد المعتصم ، والواثق ، بل إن الواثق شدد من جانبه على ضرورة القول بنفي رؤية الله تعالى ، كما يذهب إلى ذلك المعتزلة . وعندما جاء المتوكل ، رفع هذه المحنة ، بل إنه تحول ، فاضطهد المعتزلة أنفسهم ![١]

وهكذا نلاحظ أن «الدولة» كان لها تدخل ، إما سافر أو مستتر ، في حماية بعض الاتجاهات الفكرية التي ظهرت بين المسلمين في إطار علم الكلام، ونحن نعتقد أن هذا التدخل كان له أثر بالغ في إثارة بعض المشكلات ، أو التركيز المبالغ فيه عليها ، دون أن يكون لها في أذهان المسلمين -حينئذ- أي انعكاس حقيقي ، وذلك لمجرد تحويل اهتمامهم عن المشكلة الأساسية التي تتعلق بنظام الحكم .

(١) استمر حكم المأمون عشرين سنة (١٩٨ - ٢١٨ هـ) والمعتصم تسع سنين (٢١٨ - ٢٢٧) والواثق خمس سنوات (٢٢٧ - ٢٣٢) والمتوكل خمسة عشرة سنة (٢٣٢ - ٢٤٧) .

(٢)

فإذا انتقلنا إلى مجال الفلسفة التقليدية ، وجدنا الجهود الأولى للفلاسفة المسلمين تدور حول التعريف بالفلسفة الإغريقية .

والتعريف لا يعني في غالب الأمر الموافقة . لكن الباحث الحديث يندهش من تبني بعض هؤلاء الفلاسفة لنظرية مثل نظرية الفيض (التي تحاول تفسير الصلة بين الله الواحد ، والعالم المتكثر ، فتقوم بفرض مجموعة من العقول والأفلاك المتوسطة بينهما ، وعدد هذه العقول عشرة ، آخرها العقل الفعال الذي يشرف على ما تحت فلك القمر ، أي عالمنا الأرضي بما فيه من حيوان ، ونبات ، وجماد) .

ومن المعروف الآن أن هذه النظرية تنتسب إلى فلسفة الأفلاطونية المحدثة، وليس إلى الفلسفة الإغريقية . لكن بعض الفلاسفة المسلمين اعتبروها إغريقية ، وسلموا بها على هذا الأساس ، وراحوا -كما فعل الفارابي ومن بعده ابن سينا- يدخلونها في بناء فكرتهم عن الخلق . وهي نظرية ساذجة في حقيقتها ، لكنها معقدة في ظاهرها . فهل لجأوا إليها لهذا السبب الأخير ؟ لسنا ندري بالضبط . وعلى أية حال ، فلا بد أن نشير إلى أن ابن رشد (٥٩٥ = ١١٩٨) قد هاجمها ، وأظهر تهافتها، موضحاً النظرية الإسلامية الأصيلة في هذا الصدد ، وهي نظرية «الخلق المباشر من العدم» أي بدون وسائط بين الله والعالم ، ومن غير تصور هذا التدرج الذي إن صدق على الأفعال الإنسانية ، لا ينبغي أن توصف به أفعال الله تعالى .

ولا يقتصر أثر نظرية الفيض على تفسير مشكلة الوحدة والكثرة ، ولكنه يتعداها إلى نظرية المعرفة ذاتها لدى عدد من فلاسفة المسلمين . فبدلاً من أن يقولوا بأن المعرفة تصعد من المحسوس إلى المعقول ، أعلنوا

بتأثيرنظرية الفيض ، أن المعرفة تهبط من العقل الفعال إلى الإنسان ، الذي ينبغي عليه أن يتهيأ لاستقبالها[١] . وهذه هي القضية التي عبر عنها في بعض الدوائر الأخرى كالتصوف مثلاً بمصطلحي «الكسب والوهب» أي المعرفة التي يكتسبها الإنسان بجهده ، والمعرفة التي تهبط عليه كهبة من السماء[٢] . وبالطبع تم تمجيد هذه المعرفة الأخيرة ، لأنها ترتبط بفكرة «الاصطفاء الإلهي لبعض أفراد قلائل من البشر»[٣] في حين المعرفة الإنسانية ، القائمة على الجهد العقلي المعتمد على الحس ، ظلت مرتبطة بالدنيا ، والأشياء المحسوسة ، المذمومة غالباً ، ومن ثم فقد أهملت بمرور الوقت ، ولم تجد -إلا في النادر- من يدعو إليها .

لقد أدى إهمال المعرفة الحسية في العالم الإسلامي إلى أضرار بالغة التأثير . فقد أغفل معظم المفكرين قيمة «الملاحظة» كوسيلة ضرورية إلى تلك المعرفة . ومن المقرر أن الملاحظة تهتم بتسجيل الواقع كما هو ، أي دون فكرة مسبقة عنه ، سواء من المعاصرين أم من القدماء ونتيجة لإغفال هذا المفهوم ، صار «العلم» لدى المسلمين ينحصر في استيعاب المعارف القديمة، وتقليبها في شتى أنواع المختصرات والشروح والألفيات المنظومة والحواشي ... إلخ . إننا نقصد بالطبع الفترة الأخيرة وما تلاها من الحركة العلمية في الحضارة الإسلامية ، ولكننا نعتقد -أيضاً- أن ما تم في هذه الفترة إنما كان نتيجة طبيعية لمقدمات سبقت عليه ، ومهدت بالضرورة له .

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات القسم الثالث والرابع ص٧٨٩ تحقيق سليمان دنيا دار المعارف ١٩٦٩ .

(٢) انظر الباب ٦٢ من عوارف المعارف للسهروردي بهامش إحياء علوم الدين جـ٤ ص٤٤٩ وما بعدها . ط الحلبي ١٩٣٩ .

(٣) الحكيم الترمذي : خاتم الأولياء ، تحقيق د. عثمان يحيى . ط بيروت ١٩٦٩ .

وهنا لابد أن نتوقف عند فكرة ، بدأت تشيع لدى بعض دارسي الفلسفة الإسلامية المحدثين ، وهي أن كثيراً منهم -وقد دفعتهم الحماسة لبيان قيمة هذه الفلسفة- ذهبوا إلى أن عناصر المنهج التجريبي كلها (التي وصلت إليها أوربا في بداية عصر النهضة) موجودة لدى المسليمن . ويدهشنا أنهم يتلمسون هذه العناصر لدى مفكرين دينيين ، بالمعنى المحدد للكلمة ، من أمثال ابن تيمية[١] ، وابن حزم[٢] ، وابن عربي[٣] . والواقع أن هؤلاء المفكرين -حتى عندما ينقدون منطق أرسطو ، ويدعون إلى استبدال منطق آخر به- يهدفون إلى إقامة تصور «ديني» صحيح ، لا يعتمد بالضرورة على المقولات العقلية الجامدة . وهنا لابد أن يعيد الباحثون الجدد النظر في مصطلحات مثل «العلم» «والمعرفة» «والحقيقة» .. إلخ . لأن تحديد مدلولاتها من أهم الأمور التي توضح طريق البحث الحقيقي في هذا المجال ، وحسبنا أن نشير -الآن- إلى أنها تختلف عن مدلولاتها في مجال العلوم التجريبية .

(٣)

يرى د. أبو العلا عفيفي أن التصوف كان هو الثورة الروحية التي حدثت في تاريخ الإسلام ، وأنه إنما ظهر لضرورة ملحة ، وهي ملء الفراغ في الشعائر الدينية ، التي ركز الفقهاء على صورتها الخارجية ، فتحولت بمرور الوقت ، إلى مجرد شكليات . ومن هنا كان التصوف هو الروح الذي يمنح أداء هذه الشعائر الحياة والدفء اللازمين لاستمرار حيوية العقيدة وقوتها[٤] .

(١) انظر : د. النشار : مناهج البحث لدى مفكري الإسلام .

(٢) انظر : د. زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي .

(٣) انظر : د. محمود قاسم : الخيال في مذهب محيي الدين عربي .

(٤) انظر كتابه : التصوف : الثورة الروحية في الإسلام ص١٠٢ .ط دار المعارف ١٩٦٣ .

ويعتبر د. عفيفي أن هذه الفترة ، التي شهدت بحق ازدهار التصوف الإسلامي، تكاد تنحصر في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وفيها برزت مجموعة من أعلام التصوف ، وضحوا مبادئه ، ونشروا دعوته ، ودافعوا عنه ضد أهم خصومه ، وهم الفقهاء ، الذين اعتبروه «بدعة» لم تكن في أيام الرسول ﷺ وصحابته . ولكن الصوفية ردوا على ذلك بأن بالروح الديني كان على ذلك العهد قوياً ، ومتسقاً مع الأعمال والشعائر،فلم تكن هناك حاجة إلى التصوف[١] .

ويضيف د. محمود قاسم أن طبيعة الأمور لم تكن تقتضي أن يحدث هذا النزاع بين الصوفية والفقهاء، إذ كان بالأحرى أن يمتزج التصوف بالفقه، وأن يصبح الفقهاء أنفسهم صوفية ، والصوفية فقهاء[٢] .

والواقع أن هذه المشكلة من أهم ما واجه التصوف الإسلامي ، وما زالت تواجهه حتى اليوم . وهي بحاجة حقيقية إلى أن تدرس بعناية ، وأن يتم فيها الكشف عن حقيقية التصوف والفقه ، ومدى قربه أو بعده من العقيدة الإسلامية الصحيحة .

ومن المشكلات الحقيقية الأخرى ، مشكلة العلاقة بين التصوف والاتجاهات الفكرية والسياسية التي سادت في العصور التي ازدهر فيها التصوف ، وكذلك التي انحدر فيها . وتجدر الإشارة ضمن هذه الاتجاهات إلى المذهب الشيعي بتفرعاته وتنظيماته الكثيرة ، داخل مناطق متعددة من العالم الإسلامي ، واصطباغه داخل كل منها بطابع خاص[٣] .

(١) السابق ، ص١١٩ وما بعدها .

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية ص٣٤٢ . دار المعارف . ط خانة ١٩٧٣ .

(٣) انظر البحث الجيد الذي نشره د. مصطفى كامل الشيبي : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية . مكتبة النهضة ببغداد ١٩٦٦ .

أما البحث عن أصل كلمة تصوف ، وطرق اشتقاقها ، وهوالبحث الذي نجده يشغل معظم دارسي التصوف حتى الآن ، فإنه -في رأينا- قليل الفائدة. وهو لا يقدم كثيراً لدراسة التصوف نفسه . وأهم منه بكثير أن تتجه الدراسات إلى الكشف عن حقيقة «التجربة الصوفية» ، وبيان ما فيها من عناصر الصدق مع النفس ، أو خداع الآخرين . وحيث أن هذه التجربة مازالت مستعصية على الملاحظة المباشرة ، فإن مهمة دارسي التصوف تقتصر -حاليا- على رصدها من الخارج ، أو استقراء نتائجها التي عبر عنها كثير من صوفية المسلمين ، الذين تركوا لنا وثائق هامة في هذا الصدد . ويكفي أن نشير هنا إلى ما قام به المحاسبي في كتابه «الوصايا» والحكيم الترمذي في «بدء شأن الحكيم الترمذي» والغزالي في «المنقذ من الضلال» وابن عربي في «روح القدس في مناصحة النفس» .

لقد مر التصوف الإسلامي بأدوار متعددة ، ارتبط بمراحل تاريخية معينة، وهي على الترتيب :

- دور العبادة في عصر الرسول ﷺ والراشدين .
- الزهد في عصر الدولة الأموية .
- التصوف العملي في عهد الدولة العباسية (وحتى القرن الخامس تقريباً).
- التصوف الفلسفي (خلال القرنين السادس والسابع) .
- الطرق الصوفية (بدءاً من القرن السابع ، وحتى الآن) .

ولا شك في أن التصوف الإسلامي قد ارتبط -في كل دور- بالأحداث السياسية والاجتماعية للعصر . ومن المهم حينئذ تتبع هذه العلاقات سلباً أو إيجاباً في تاريخ الأمة الإسلامية . وهنا يحتاج دارس التصوف إلى أن

يضيف لثقافته الدينية كلا من علم النفس وعلم الاجتماع حتى يتمكن من رصد الظواهر ، والتحليل العلمي للعلاقات .

غير أن التصوف الذي وصف بأنه ثورة روحية في الإسلام ، يضم بعض العناصر التي تتنافى تماما مع الطبيعة العقلية لهذا الدين ، ومنها على سبيل المثال : موضوع أسرار الحروف الذي يحتل في التصوف الإسلامي مكاناً كبيراً، وتعرض له عدد من أعلامه كالحلاج[١] ، وابن عربي[٢] والبوني[٣] ومن المعروف أن الصوفية يعطون لحروف اللغة العربية قيماً روحية (أو هكذا تبدو) ويجعلون لها خصائص تأثيرية في الكون ، بمعنى أن الصوفي بإمكانه أن يستخدم حرفاً ما ، أو عدة حروف ، في إنجاز أو تعطيل عمل معين . ولاشك في أنهم يوغلون في إخفاء مصادرهم الحقيقية أثناء تعرضهم لهذا الموضوع ، ويحيطونه بستار كثيف من التعمية والغموض[٤] .

ويمكن القول بأن المتصوفة قد استعانوا بهذه الموضوعات ، التي تسربت إلى العالم الإسلامي من الفكر الغنوصي القديم ، ليضفوا على علمهم سمة الخصوصية ، ويوهموا العامة بصعوبة السير فيه دون دليل مرشد ، لذلك فإننا نعتبر هذا الموضوع من المشكلات الزائفة التي لا ينبغي أن تخدع دارس الفلسفة الإسلامية في الوقت الحاضر ، فيعطيها جهده دون جدوى .

كذلك تحتاج الطرق الصوفية من الدارسين المحدثين إلى لون جديد من الدراسة الميدانية ، التي تسعى إلى أماكنها ، تسأل شيوخها وأتباعها ، وتسمع منهم ، وتسجل لهم ، محاولة استخلاص الدوافع الحقيقية لبقاء هذه

(١) في كتابه : الطواسين .

(٢) في كتابة الكبير : الفتوحات المكية .

(٣) في كتابة : شمس المعارف الكبرى ، ويكاد يكون هذا الكتاب مقصوراً على أسرار الحروف.

(٤) انظر : مقدمة ابن خلدون ص٤٧٣ وما بعدها. ط الشعب ، القاهرة.

الطرق حتى وقتنا الحاضر ، وأهم خصائصها الذاتية ، والوسائل التي تتبعها في جذب أتباعها ، ومدى صلتها بالأصول الصوفية الأولى من ناحية ، وبالدين الإسلامي من ناحية أخرى[١] .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن التصوف الإسلامي قد تعرض لبعض المشكلات الحقيقية ، ومنها الصلة بين أداء الشعائر الدينية وعمق الإيمان الذي ينبغي أن يصحبها ، والتحولات النفسية الهامة التي قد تحدث لبعض الأفراد في لحظة معينة من حياتهم ، فيغير تماماً مسارها ، والمعادلة الصعبة في كيفية الزهد في الدنيا والتعامل في الوقت نفسه مع الآخرين في المجتمع ، والطريقة الصعبة التي يأخذ بها الصوفية أنفسهم لتخليصها من نوازع الشر ، والمنهج الذوقي الخاص بالمعرفة ، وأسلوب تربية العواطف النبيلة ، ومجاهدة الميول الشريرة ، وعلاقات الصحبة الأكيدة التي تربط الصوفي بأصحابه في المذهب، أو الاتجاه .. إلى آخر هذه الموضوعات التي ينبغي أن يسلط عليها مزيد من الضوء ، وخاصة بعد أن أصبح -لدى الدارسين اليوم- رصيد علمي حديث يساعدهم على القيام بهذا العمل ، في مجالات مثل علم النفس ، والتربية ، وعلم الاجتماع .

(٤)

وفي مجال الأخلاق الإسلامية ، ينبغي أن تتجه الدراسات الحديثة إلى استخلاص عناصر الفكر الأخلاقي ونماذجه العملية من القرآن الكريم ، وسنة الرسول ﷺ ، وسيرة السلف الصالح ، وتجارب بعض الشخصيات المتميزة في تاريخ الإسلام ، من أمثال عمر بن عبد العزيز ، والحسن البصري ، والحارث

(١) انظر : أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : الطرق الصوفية في مصر . حوليات كلية الآداب بجامعة القاهرة (المجلد ٢ - جـ ٢ - ديسمبر ١٩٦٣) .

المحاسبي ، وأحمد بن حنبل ، والغزالي ، وابن حزم ، وابن تيمية ، وكذلك من كتابات المفكرين الذين غلب عليهم طابع الإصلاح الاجتماعي من أمثال الجاحظ ، وابن الجوزي ، والسبكي ، والراغب الأصفهاني .

إن الأخلاق الإسلامية تضرب بجذورها في الدين الإسلامي ، وهي المجال الخصب الذي يمكن للباحث أن يستخلص منه خصائص الشخصية الإسلامية ، كما تحددت نظريا ، وتحققت في الواقع العملي . وهذا الجانب الأخير على درجة كبيرة من الأهمية ، نظراً لدوره في استمرار نشر الإسلام خارج حدوده التي توقفت عندها الفتوحات العسكرية ، وبعد أن تقلص نفوذ الدولة الإسلامية نفسها .

ومن ثم فإننا لا نميل -حاليا- إلى «إقحام» النظريات الأخلاقية لدى الغربيين في تشكيل علم الأخلاق الإسلامي بحيث يصبح هذا العلم صورة طبق الأصل من نظيره الغربي ، لأن مقومات علم الأخلاق الإسلامي تعتمد على أسس واقعية ، أي متحققة بالفعل في حياة الأشخاص ، كما تلعب فيها «التجربة الذاتية» دوراً كبيراً . ولا مانع بعد ذلك من المقارنة الضرورية بالمذاهب الأخلاقية في الغرب ، فهي -في رأينا- السبيل لتقدم البحث العلمي لدى دارسي الفلسفة الإسلامية أنفسهم ، وتوسيع الآفاق أمامهم .

ليس كتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه هو المعبر عن الفكر الأخلاقي في الإسلام . فما هو سوى صورة قريبة جداً من الأخلاق الإغريقية ، وخاصة لدى أرسطو . وهذا يجعلنا ندعو إلى توجيه الدراسات في علم الأخلاق الإسلامي وجهة أخرى ، تنبع من النصوص الأصيلة فيه ، وترتبط بالشخصيات الحقيقية في مجاله .

(٥)

وفي مجال العلوم الطبيعية ، سنكتفي بمثال واحد ، يتعلق بالكيمياء . فقد شغل هذا العلم (بمفهومه القديم الذي يعني تحويل المعادن إلى ذهب) حيزاً كبيراً من اهتمام العلماء والفلاسفة المسلمين . يقول ابن خلدون عن الكيمياء : «وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون (وجود) الذهب والفضة بالصناعة ، ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك ، فيتصفحون (أي المشتغلون به) المكونات كلها بعد معرفة أمزجتها وقواها لعلهم يعثرون على المادة المستعدة لذلك حتى من الفضلات الحيوانية كالعظام والريش والبيض والعزرات فضلاً عن المعادن ، ثم يشرح الأعمال التي تخرج بها تلك المادة من القوة إلى الفعل مثل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية ، والتقطير ، وجمد الذائب منها بالتكليس وإمهاء (إذابة) الصلب بالقهر والصلابة (بالدق والتسخين الشديد) وأمثال ذلك . وفي زعمهم أنه يخرج بهذه الصناعات كلها جسم طبيعي يسمونه : الإكسير ، وأنه يلقي منه على الجسم المعدني المستعد لقبول صورة الذهب أو الفضة بالاستعداد القريب من العقل ، مثل الرصاص ، والقصدير ، والنحاس بعد أن يحمى بالنار ، فيعود ذهبا إبريزا . ويكنون عن ذلك الإكسير -إذا ألغزوا اصطلاحاتهم- بالروح ، وعلى الجسم الذي يلقى عليه بالجسد ، فشرح هذه الاصطلاحات وصورة هذا العمل الصناعي الذي يقلب هذه الأجساد المستعدة إلى صورة الذهب والفضة هو علم الكيمياء»[١] .

ونحن ننقل هذا النص الطويل نسبياً من ابن خلدون لكي نتبين منه صورة الكيمياء ، كما وصلت إليه في القرن الثامن الهجري ، والهدف

(١) مقدمة ابن خلدون ص٤٧٣ ، ٤٧٤ . ط دار الشعب . القاهرة.

«الخيالي» الذي كان المسلمون يسعون إليه من وراء الاشتغال بهذا العلم الهام. ولا شك في أن التعلق بهذا الهدف كان له تأثيره السيء على تطور علم الكيمياء لديهم ، فبدلاً من أن يدرسوا طبيعة وخصائص الأجسام البسيطة ، وتفاعلها مع بعضها البعض ، أو تأثيرها على بعضها ، والتركيبات الجديدة الناتجة عن ذلك ، انحصر جهدهم الأساسي على كيفية الحصول على معدني الذهب أو الفضة ، وصار هذا الهدف -وحده- هو الشغل الشاغل لمعظم علماء الكيمياء العربية ، وكل الطامحين في الثروة السريعة ، من الذين أنفقوا على أبحاثهم .

ومع ذلك ، فقد تمت في إطار هذا العلم بعض المحاولات الجادة ، التي كان من الممكن أن تؤدي إلى نتيجة حقيقية لتقدم هذا العلم في العالم الإسلامي ، والاستفادة من نتائجه العملية ، ويكفي أن نشير هنا إلى أسماء الكندي ، والرازي ، وابن سينا ، والبيروني ، والطغرائي ، والجلدكي[١] . وهنا يمكن البحث عن بعض عناصر المنهج التجريبي التي استخدموها بالفعل ، والتي تتعلق بإجراء التجارب ، والظروف التي كانت تستخدم فيها ، والأدوات المستعملة لهذا الغرض ، ثم طريقة وصف بعض الأجسام والمعادن التي توصلوا إلى معرفتها[٢] .

(١) انظر : د. فاضل الطائي : أعلام العرب في الكيمياء ، دار الرشيد للنشر بالعراق ١٩٨١ .

(٢) انظر : الدوميلي : العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ، ترجمة د. عبد الحليم النجاتر ، ود. محمد يوسف موسى ، ص٢١ ، ٢٢ دار القلم ١٩٦٢ .

(٦)

وأخيراً هل يمكننا الآن وضع مقاييس عامة يتم على أساسها التمييز بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة ، في الفلسفة الإسلامية ؟

لقد حاولنا الإجابة -جزئيا- عن هذا السؤال . لكننا على ثقة من أن باقي زملائنا من دارسي الفلسفة الإسلامية بإمكانهم أن يشاركوا -كل على حدة- في بلورة هذه المقاييس . وعندما يتم الاتفاق على مجموعة أساسية منها ، سوف يصبح من السهل الإفادة الحقيقية ، ليس فقط من التراث الفلسفي وحده ، وإنما من التراث الإسلامي كله[١]

* * *

(١) انظر كتابنا «الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث» حيث عقدنا فيه فصلاً كاملاً لتوضيح مفهوم المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة - ص ١٤٧ ط. الزهراء ١٩٩١ م.

الفصل الخامس

مصادر الفلسفة الإسلامية

مقدمة لببليوجرافيا تحليلية نقدية

تم في المائة سنة الأخيرة نشر وتحقيق عدد كبير جداً من مصادر الفلسفة الإسلامية . ومن المعروف أن المستشرقين هم الذين بدأوا العمل في مجال تحقيق النصوص العربية والإسلامية القديمة ونشرها بصورة علمية ، تعني بالتوثيق المصحوب بمقدمات توضيحية ، وفهارس مفصلة ، تسهل الاستفادة من هذه النصوص . لكن الباحثين العرب ما لبثوا أن حملوا بأنفسهم تلك المسئولية ، ومنذ خمسين سنة تقريباً ، توسعوا في مجال التحقيق كثيراً ، ولا نكاد نجد دارساً في الفلسفة الإسلامية إلا وقد قام بتحقيق نص قديم أو أكثر في مجال تخصصه .

ومع ذلك فمازال الكثير من مخطوطات الفلسفة الإسلامية غير منشور . وما نشر حتى الآن لا يتيح لنا معرفة كاملة بالتراث الفلسفي كله لدى المسلمين . ويكفي دلالة على ذلك أنه لا يوجد مفكر إسلامي واحد قد طبعت «كل» مؤلفاته ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة لأي مفكر غربي . وحسبنا أن نشير إلى أن مفكراً إغريقياً قديماً جداً مثل أفلاطون (ت ٣٤٨ ق . م) قد وصلتنا كل مؤلفاته كاملة .

تلك هي أولى الصعوبات في قضية المصادر بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية . وتتصل بها صعوبة أخرى ، ذات طابع عملي واضح ، وهي أن كثيراً من المصادر الفلسفية الإسلامية التي ظهرت في النصف الأول من هذا القرن لم تعد متوفرة لدى الناشرين ، كما أن بعضها أصبح غير موجود في المكتبات .

ولاشك في أن دور النشر العربية ، التي تفتقر دائماً إلى التقاليد المستقرة ، لا توجد بينها دار نشر واحدة تتخصص في مجال واحد ، كالفلسفة الإسلامية مثلاً ، أو الدراسات القرآنية ، أو دراسات السنة النبوية ، أو العلوم اللغوية .. إلخ ، بحيث يمكن للباحث في أي ميدان من هذه الميادين أن يجد لديها ما يتطلبه من المصادر القديمة ، المطبوعة حديثاً ، أو المستعملة، كما يحدث في الغرب على نحو جدير بالتنويه[١] .

فإذا انتقلنا إلى المكتبات العربية ، ونقصر حديثنا هنا على مصر ، أمكن القول بناءً على التجربة الشخصية ، وشكاوي الزملاء والطلاب معاً ، استحالة العمل والتعامل في مكتبة عريقة مثل مكتبة الجامع الأزهر ، التي تحتوي على كمية ضخمة ونادرة من مصادر التراث الإسلامي . أما دار الكتب

(١) نشير بذلك إلى دار vrain بباريس ، والتي يمكن للباحث عن طريقها أن يحصل على أي كتاب «فلسفي» يحتاجه ، سواء كان حديثاً ، أم قديماً ، جديداً أم مستعملاً .

المصرية ، فقد تراكمت فيها «القوانيين» الروتينية الخاصة بإعارة الكتب داخلها وخارجها بحيث جعلتها من أصعب الأمور ، بالإضافة إلى ما يبدو من زيادة عدد الموظفين بها على عدد القراء أنفسهم[1] .

تلك هي أهم الصعوبات التي تحول بين الدارس الحديث ومصادر الفلسفة الإسلامية . ومع ذلك ، فإن عمليات «تصوير» الكتب التي تتم حالياً على نطاق واسع في لبنان تحل -على الرغم من عدم شرعيتها- جزءاً من المشكلة،كذلك فإن ما يحدث من تعاون طيب بين الدارسين في هذا المجال يحل جزءاً آخر .. لكن تبقى بعد ذلك ضرورة أن يتم «تصنيف مبدئي» لمصادر الفلسفة الإسلامية ، بناءً على التصور الذي طرحناه في الفصل الأول ، والذي يوسع من دائرتها، ويجعلها تشمل بالتالي عدداً أكبر من المجالات المتنوعة .

وسنكتفي هنا برسم خريطة أولية ، تتوزع عليها أبرز مصادر الفلسفة الإسلامية ، المعروفة حالياً ، تبعاً لتصنيفها المذكور من قبل . وفي البداية ، لا بد من بيان إمكانية وجود نوعين من التقسيم لهذه المصادر :

التقسيم الأول : أ- مصادر مباشرة (مخصصة كلها لمجال أو أكثر من مجالات الفلسفة الإسلامية) .

ب- مصادر غير مباشرة (تشتمل على موضوعات أخرى بالإضافة إلى الفلسفة الإسلامية) .

التقسيم الثاني:أ-كتب المادة الفلسفية (المخصصة للمذاهب والآراء)

(١) المكتبة الوحيدة المنظمة في القاهرة هي مكتبة الجامعة الأمريكية . لكن المشرفين عليها وقعوا في خطأ بالغ ، حين «نثروا» الكتب العربية بين الكتب الأجنبية ، مطبقين عليها جميعاً نظام التصنيف المكتبي الحديث ، وغافلين عن تعدد موضوعات الكتاب العربي الواحد ، وإمكانية وضعه في أكثر من جناح .

ب- كتب التراجم والطبقات (التي تعني بحياة الفلاسفة وذكر أعمالهم).

وسنقصر بحثنا في التصنيف التالي على أهم المصادر المباشرة (أ من التقسيم الأول) التي تشمل كتب المادة الفلسفية نفسها، (أ من التقسيم الثاني) ، محاولين بذلك أن نضع بين يدي الدارس الحديث «ما ينبغي الإلمام به» وهو في بداية طريقه إلى الفلسفة الإسلامية .

ومعنى هذا أننا تركنا -قصداً- بعض المفكرين ،كما لم نتعرض مثلاً للتراث الشيعي ، وهو كثير جداً ومتشعب يحتاج وحده إلى ببليوجرافيا كاملة . لكن أهم ما نريد أن ننبه إليه هنا هو الطابع الموسوعي المتعدد الذي يغلب على مؤلفات أسلافنا المسلمين ، فليس كون الكاتب في مجال واحد أنه يقتصر عليه فقط ، وإنما قد يصلح أيضاً لبعض المجالات الأخرى . ومع ذلك فقد حاولنا أن يأتي تصنيفنا موضوعياً قدر الإمكان .

أولاً: مجال الفلسفة التقليدية

من الأفضل أن نذكر المصادر ، في هذا المجال ، تبعاً لأسماء أبرز الشخصيات التي اشتهرت فيه ، وذلك لأن كلا منها يمثل بمفرده اتجاه متميزا ، مع ترتيبهم ترتيباً تاريخياً حسب سنة الوفاة .

الكندي : (يعقوب بن اسحاق ت ٢٥٢ = ٨٦٤)

أحصى له ابن النديم في الفهرست (ص ٣٥٦ وما بعدها) ٤٢١ مؤلفاً ، أغلبها عبارة عن رسائل صغيرة الحجم ، تتناول كل منها مسألة محددة بدقة كما يبدو من العنوان الذي تحمله . وتتوزع هذا الحشد الهائل من الرسائل ميادين مختلفة كالفلسفة والمنطق والجدل والحساب والهندسة والفلك والطب والموسيقى والسياسة .

أما بالنسبة إلى رسائله الفلسفية ، فقد نشر له د. أحمد فؤاد الأهواني ثلاث رسائل :

كتاب الكندي في الفلسفة الأولى - القاهرة ١٩٤٨ .

رسالة النفس - مجلة الكتاب - اكتوبر ١٩٤٨ .

رسالة العقل - القاهرة ١٩٤٩ .

ثم نشر له بعد ذلك د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ٢٥ رسالة صدر منها جزءان بعنوان : **رسائل الكندي الفلسفية** .

ج ١- دارالفكر العربي ١٩٥٠ .

ج ٢- دار الفكر العربي ١٩٥٣ .

ويحتوي الجزء الأول على (١٤) رسالة أهمها : كتاب الكندي في الفلسفة الأولى (ص ٨١ - ١٦٢) ، رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (١٩٩ - ٢٠٧) ورسالتيه في : النفس (٢٨١ - ٢٨٢) والعقل (٣١٢ - ٣٦٢) وأخيراً رسالته في كمية كتب أرسطو (٣٦٢ - ٣٧٤) .

أما الجزء الثاني فيشمل (١١) رسالة ، معظمها يدور حول مسائل طبيعية : كطبيعة الفلك ، والاسطقسات ، وعلة تكون الضباب ، والثلج، والصواعق ، والبرق ، والعلة في عمليتي المد والجزر .

وتمتاز مؤلفات الكندي باحتوائها على المرحلة الأولى من تطور المصطلح العربي في مجال الفلسفة الإسلامية ، كما أنها تعبر بصفة خاصة عن اللقاء الأول الذي تم بين العقلية العربية الإسلامية والفلسفة الإغريقية.

أما رسالته إلى المعتصم حول الفلسفة الأولى فتتناول بحثاً ميتافيزيقيا على درجة عالية من العمق والأصالة. وهو يبدأها بإثبات اتفاق الدين والفلسفة في الموضوع والغاية والمنهج . ثم يتناول بالشرح مصطلحات الحق والحقيقة ، والجوهر ، والعلة ، والموجود ، والواحد ، والوحدة ، والزمان ، والمكان ، والهيولي ، والصورة .. إلخ . ومنها يثبت الكندي وجود الله ، ووحدانيته ، كما يؤكد خلق العالم من الغدم ، كما يقرر فكرة الخلق المستمر .

الفارابى : (أبو نصر محمد بن طرخان . ت ٣٣٩ = ٩٥٠) .

يطلق على الفارابي لقب «المعلم الثاني» إشارة إلى مكانته الكبيرة في استيعاب وشرح مذهب أرسطو ، الذي أطلق عليه لقب «المعلم الأول» . وأهم مؤلفاته :

- **كتاب الجمع بين رأي الحكيمين** : أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس (القاهرة ١٩٠٧) وهو أول محاولة من جانب فيلسوف مسلم للتوفيق بين مذهب أفلاطون وأفلوطين (الذي ظن نتيجة خطأ في الترجمة أنه أرسطو) . وكان هذا العمل من أهم الأسباب التي مكنت للفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، وهي تتميز أساساً بنزعة ثيوصوفية ، أن تنتشر في العالم الإسلامي .

- **إحصاء العلوم** - حققه وقدم له د. عثمان أمين ١٩٤٩ - دار الفكر العربي . وهو المحاولة الإسلامية الأولى والمكتملة نسبياً - بعد رسالة صغيرة للكندي في نفس الموضوع- في مجال تصنيف العلوم في العصر الذي عاش فيه الفارابي . وعلى الرغم من أنها جاءت مختصرة جداً ، فإنها وضعت أساساً طيباً لمجموعة من المفكرين الذين توسعوا في تصنيف العلوم .

- **آراء أهل المدينة الفاضلة** (نشره دتيريصي ١٨٩٥ ليدن - ثم حققه ألبير نصري نادر ١٩٥٩ بيروت) وهو منشور أيضاً في مجموعة الفارابي القاهرة ١٩٠٧) وفي هذا الكتاب القيم ، يضع الفارابي تصوره الخاص لمدينة مثالية ، على غرار ما فعل أفلاطون في الجمهورية .

ويكمل هذا الكتاب من حيث موضوعه :

- **كتاب الملة** (حققه د. محسن مهدي بيروت ١٩٦٧) ويعتبر إكمالاً وتوضيحاً لآراء أهل المدينة الفاضلة .

- **رسالة في السياسة** (نشرها لويس شيخو سنة ١٩٠١ بيروت) .

- **كتاب الحروف** (تحقيق د. محسن مهدي . بيروت - دار المشرق ١٩٦٩) . ويعتبر من أكبر المؤلفات التي نشرت للفارابي حتى الآن . «وأهم ما يجده الناظر في الكتاب اليوم هي الشروح الوافية لمعاني المصطلح العلمي الفلسفي في العربية ، ولغات أخرى غير العربية ، والتعريف بما عمله المترجمون عند نقلهم هذا المصطلح من اليونانية والسريانية ، وتفسير المعاني العامية وصلتها بالمعانى العلمية ، ثم البحث في أصل اللغة واكتمالها وعلاقتها بالفلسفة والملة -ص- ٢٧ من مقدمة د. محسن مهدي .

إخوان الصفا (مجموعة فلاسفة نشروا رسائلهم في القرن الرابع الهجري بدون ذكر أسمائهم) .

رسائل إخوان الصفا : موسوعة فلسفية تشتمل على (٥١) رسالة نشرت في القاهرة في ٤ أجزاء بتقديم د. طه حسين ، وأحمد زكي باشا سنة ١٩٢٨.

وقد وضع إخوان الصفا أنفسهم مقدمة لرسائلهم أشبه بالفهرس ،

يقولون فيها «هذه فهرست رسائل إخوان الصفا ... وهي اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم ، وغرائب الحكم ، وطرائف الأدب ، وحقائق المعاني عن كلام خلصاء الصوفية -صان الله قدرهم ، وحرصهم حيث كانوا في البلاد. وهي مقسومة إلى أربعة أقسام فمنها : رياضية تعليمية ، ومنها جسمانية طبيعية ، ومنها نفسانية عقلية ، ومنها ناموسية إلهية» .

وإذا كان البحث الحديث قد أثبت أن هذه الرسائل كانت تسعى إلى نشر المذهب الإسماعيلي تمهيداً لقلب نظام الدولة الأموية ،فإنها -من الناحية الفلسفية- تهمنا في أنها اشتملت على لون آخر من تصنيف العلوم الذي بدأه الفارابي منذ قرن مضى قبلها . كذلك فإنها تتضمن دعوة قوية لمزج الفلسفة بالدين ، وتدخل الثقافة الرياضية والطبيعية في بناء الفلسفة نفسه ، بالإضافة إلى ما قامت به من تبسط رائع لمعاني الفلسفة العميقة (وهذه نقطة جدير بالدراسة فعلاً) .

الرسالة الجامعة : هي الرسالة التي وعد إخوان الصفا بأنها تحتوي على مفاتيح الرسائل ، وقد نشرها د. جميل صليبا سنة (٤٨ - ١٩٤٩) في دمشق في جزئين والواقع أنها تعيد الحديث بصفة أكثر وضوحاً ، مع التزام نفس ترتيب الرسائل الـ ٥١ .

رسالة جامعة الجامعة (تحقيق عارف تامر - بيروت ١٩٥٩) وهي الرسالة التي وعد إخوان الصفا بأنهم سيصرحون فيها بسر مذهبهم ، ويعلنون عن حقيقة غرضهم . ولا شك في أنها تحمل إرهاصاً بالهدف السياسي من هذا العمل العلمي الطويل . ولكنها تظل -مع ذلك- غير صريحة تماماً . وبذلك فإنها تترك الباب واسعاً للدارسين كي يستخلصوا بأنفسهم «مرمى» إخوان الصفا من مؤلفاتهم نفسها .

ابن سينا : (أبو علي الحسين بن عبد الله ت ٤٢٨ = ١٠٣٧) .

- **الشفاء** (أضخم موسوعة فلسفية كتبها فليسوف مسلم) وقد تم تحقيقها في القاهرة أخيراً ١٩٨٣ ، وأصبح لدينا منها (٢٤) جزءاً تتناول أربعة مجالات :

المنطق (٩ أجزاء) ، الطبيعيات (٨ أجزاء) ، والرياضيات (٤ أجزاء) ، والإلهيات(في جزئين) .

ومن الجدير بالذكر أن اكتمال تحقيق هذا الكتاب يفتح الباب إلى دراسة فلسفة ابن سينا على أساس شامل ، فإنها لم تدرس حتى الآن إلا بصفة جزئية تتناول فقط بعض الأفكار في مذهبه .

- **النجاة** (طبع في القاهرة ١٩٣٨) وهو عبارة عن تلخيص للشفاء .

- **الهداية** (تحقيق د. محمد عبده مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٤)وهي ملخص جيد في المنطق ، كتبه ابن سينا بغرض تبسيط هذا العلم وتقريبه للنشئ .

- **الإشارات والتنبيهات** (نشر وتحقيق د. سليمان دنيا) ويحتوي الجزء الأول (ط. سنة ١٩٤٧) على المنطق .

ويحتوي الجزء الثاني (ط. سنة ١٩٤٨) على الطبيعة .

ويحتوي الجزء الثالث (ط. سنة ١٩٤٩) على الإلهيات .

وهو مصحوب بشرح الطوسي . والكتاب يمثل تطوراً هاماً في فكر ابن سينا ، وتصل اللغة المكتوب بها إلى أعلى درجات الشفافية في الجزء الأخير، الذي ينتهي إلى إقرار لون من التصوف العقلي لبلوغ السعادة.

- **تسع رسائل في الحكمة والإلهيات** (القسطنطينية ١٢٩٨ هـ) وهي تحتوي على الرسائل القصيرة نسبياً ، والتي تتناول كل منها موضوعاً محدداً، ومنها على سبيل المثال : رسالة في الأجرام العلوية ، ورسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها ، ورسالة في الحدود ، ورسالة في أقسام العلوم العقلية ، ورسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم.

- **القانون** (وهو كتاب ابن سينا الشهير في الطب) ويهمنا منه المقدمة التي ذكر فيها عدة قواعد للتجربة العلمية ، سبق بها مفكري عصر النهضة الأوربية . أما الكتاب نفسه فينقسم إلى خمسة فصول : يتناول الأول والثاني تشريح الجسم الإنساني ، وتركيبه ، وأمراضه ، وقواعد الصحة ، والأدوية السهلة لشفائه . أما الفصلان الثالث والرابع فهما خاصان بالمناهج المستخدمة لعلاج الأمراض الجزئية الخاصة بأجزاء معينة من الجسم ، والأمراض العامة التى قد تصيب جزءاً معيناً ، ويتناول الفصل الأخير تركيب وإعداد الأدوية ، مع الكثير من ملاحظات ابن سينا الشخصية ، والناتجة عن تجربته الخاصة في هذا الصدد .

ابن باجه : (أبو بكر محمد يحيى ، ويعرف بابن الصائغ ٥٣٣ = ١١٣٨) .

يعتبر أول فيلسوف أندلسي في مجال الفلسفة التقليدية . كتب بعض الشروح على كتب أرسطو ، وكان ابن رشد ينقل عنه ، وقد تأثر به إلى حد كبير . لم تصلنا معظم مؤلفاته ، والذي وصل منها غير مكتمل تماماً.

-**كتاب النفس** : عبارة عن رسالة صغيرة نشرها د. المعصومي في دمشق سنة ١٩٦٠ .

- **رسالة الاتصال** : نشرها د. أحمد فؤاد الأهواني مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، ط. القاهرة سنة ١٩٥٠ .

- **رسائل ابن باجه الفلسفية** (حققها وقدم لها د. ماجد فخري ط. دار النهار بيروت ١٩٦٨) وهي تشمل :

- **تدبير المتوحد .**

- **رسالة اتصال العقل بالإنسان .**

- **رسالة الوداع .**

- **في الغاية الإنسانية .**

- **قول لا يتلو رسالة الوداع .**

- **في الأمور التي يمكن الوقوف بها على العقل الفعال .**

ونعود **لتدبير المتوحد** ، الذي سبق أن نشره -مع ترجمة أسبانية- آسين بلاثيوس في مجلة الأندلس ١٩٤٦ . لنقول إن هذا الكتاب هو أهم مؤلفات ابن باجه ، وهو الذي يميز مذهبه بطابع خاص به . ويمكن تلخيص نظريته في عبارات بسيطة : الإنسان كائن متوسط بين ما هو إلهي وما هو بهيمي ، ويجدر به أن يسلك المسلك الإلهي في تدبير حياته ، ولا يتوصل إلى هذا الهدف إلا بالتوحّد ، أي الانعزال العقلي عن المجتمع ، في محاولة للاتصال بالعقل الفعال ، أو الملأ الأعلى .

ابن طفيل : (أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد ت ٥٨١ = ١١٨٥) .

كان طبيباً قبل أن يكون فيلسوفاً . وله أيضاً آراء في الفلك . لكن مؤلفاته الطبية ضاعت . ولم يصلنا من فلسفته سوى قصته الفلسفية -**حي بن يقظان** ، وتسمى أيضاً : أسرار الحكمة المشرقية . وهو

يتابع ابن سينا الذي كتب رسالة بهذا العنوان .

والقصة بالطبع رمزية . تحكي حياة إنسان وجد في جزيرة نائية عن الناس ، وتبنّته غزالة ، ثم عندما كبر بدأ يتطلع لما حوله ، ويتأمل فيه، حتى وصل أخيراً إلى معرفة الله . وحين زاره أحد الأشخاص قاده إلى مدينته، وقد أدرك أن ما وصل إليه عن طريق العقل ، قد جاءت به الشرائع على ألسنة الرسل . ولا شك أن القصة غنية في محتواها وفي لغتها أيضاً . وهي مجال خصب لدراسات فلسفية وأوربية متعددة. وعلى الرغم من اهتمام الغربيين ، فإنها غير معروفة تماماً لدى المسلمين .

ابن رشد : (أبو الوليد محمد بن أحمد ت ٥٩٥ = ١١٩٨) .

أشهر فلاسفة الأندلس . وأكبر شراح أرسطو في العالم الإسلامي ، وهوطبيب وفقيه أيضاً ، قبل أن يكون فيلسوفاً .

بالنسبة لشروحه كتب أرسطو ، فقد ترك ثلاثة أنواع من الشروح : الأصغر ، والأوسط ، والأكبر .

في الأصغر ، يقوم بتلخيص مذهب أرسطو ، متحرراً من نص عبارته ، كما يحكي فيها آراءه هو أيضاً ، التي تشبه إلى حد كبير آراء أرسطو. وقد نشرت التلخيصات في مجموع بالهند ، ويشمل :

- السماع الطبيعي .
- السماء والعالم .
- الطبيعة .
- الكون والفساد .

- **ما بعد الطبيعة** (الذي نشره د. عثمان أمين في القاهرة ، ط. الحلبي ١٩٤٩) .

- **النفس** (الذي نشره د. أحمد فؤاد الأهواني . القاهرة مكتبة النهضة ١٩٥٠) .

أما الشرح الأوسط ، فيبدأ فيه ابن رشد بلفظة «قال» أي أرسطو ، ثم يشرع بعد النص في الشرح المتوسط . وقد طبع له منه :

- **تلخيص المقولات** (نشرة بويج في بيروت) .

- **تلخيص الخطابة** تحقيق د. عبد الرحمن بدوي بالقاهرة .

وأما الشرح الأكبر ، فقد نشر منه الأب بويج :

تفسير ما بعد الطبيعة (في خمسة أجزاء بيروت) .

يقول د. الأهواني : « ونحن نرى أن من يريد الاطلاع على مذهب ابن رشد المتحرر من سلطان أرسطو ، فعليه أن يطلبه في التلخيصات التي هي الشرح الأصغر» (الفلسفة الإسلامية ص ١٠٤ - القاهرة ١٩٦٢) .

وقد اهتم المرحوم د. محمود قاسم قبل وفاته بنشر **شروح ابن رشد لمنطق أرسطو** ، ولكنه توفي قبل أن ينشر هذا العمل فتولى إكماله د. بيتر وررث ود. أحمد هريدي . وتتداخل أعمال مماثلة لكل من د. سالم ، د. عبد الرحمن بدوي . لهذا فإننا نقترح هنا إنشاء لجنة (مثل لجنة ابن سينا) تشرف على توحيد هذا العمل باتباع منهج موحد في إنجازه ، وصدوره عن جهة واحدة . وقد نشر حتى الآن من هذه المجموعة تلخيصات :

- **كتاب العبارة** ١٩٨١ .

- **كتاب المقولات ١٩٨٠ .**

- **كتاب القياس ١٩٨٣ .**

- **كتاب الجدل ١٩٧٩ .**

- **تهافت التهافت** (تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٤) وهو الذي يرد فيه على الغزالي (ت ٥٠٥ = ١١١١) الذي كتب «تهافت الفلاسفة» ليدحض آراء ابن رشد على أدلة الغزالي بالتفصيل ، في نفس الوقت الذي لم يوافق على آراء ابن سينا نفسه . وكان غرضه بيان ضعف أدلة المتكلمين الجدلية التي يلجأ إليها الغزالي، في مقابل أدلة الفلاسفة التي تعتمد على البرهان .

- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (تحقيق وتقديم د. محمود قاسم ط الأنجلو ١٩٦٩) .

وهذا هو الكتاب الجيد بحق ، الذي يعرض فيه ابن رشد نظريته الخاصة باتفاق العقل والشرع في أهم مسائل العقيدة الإسلامية . ويقترب منه كتاب آخر أصغر حجماً هو :

- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** (تحقيق جورج حوراني - ليدن ١٩٥٩) .

- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (طبعات مصرية غير محققة منذ بداية القرن العشرين) وهذا الكتاب في الفقه الإسلامي . ونحن نذكره لننبه إلى ضرورة الاهتمام به عند دراسة مذهب ابن رشد الفلسفي في تكامله ، وفي شموله لجانبي العقائد ، والمعاملات (وهذا ما أغفله دائماً كل دارسي ابن رشد حتى الآن) .

ثانياً : مجال علم الكلام

نفضل أن نذكر المصادر في هذا المجال تبعاً للمذاهب التي ظهرت فيه ، وهي أربعة : المعتزلة ، الأشاعرة ، الماتريدية ، السلف .

المعتزلة :

لم ينعم المعتزلة برعاية «الدولة» لهم أكثر من ثلاثين سنة تقريباً ، في أثناء حكم المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) والمعتصم (٢١٨ - ٢٢٧) والواثق (٢٢٧ - ٢٣٢) ، وهي فترة قصيرة بالفعل . أما طوال عهد الأمويين ، وبقية عهد العباسيين ، فقد ظل المعتزلة إما مضطهدين أو مهملين . وفي كلا الحالين : لم يكتب لمؤلفاتهم الكثيرة الانتشار ، بل على العكس ، ضاعت معظم هذه المؤلفات ، ولم يصلنا سوى ما كتبه خصومهم عنه ، وهو عبارة عن قطع متناثرة في كتب التراجم ، أو تلخيص من وجهة النظر الأخرى لآرائهم بقصد الرد عليها ، وتفنيدها . لذلك فإن أي كتاب يتم اكتشافه ونشره للمعتزلة ، يصبح كسباً هاماً لدراسة مذهبهم دراسة مباشرة .

والموجود من مؤلفات المعتزلة متناثر فيما كتبه الجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) في كتابه (الحيوان) أو (البيان والتبين) ، وكذلك في (أمالي السيد المرتضي في التفسير والحديث والأدب) ، حيث يترجم لبعض شيوخ المعتزلة ، ويعرض مذهبهم ، وينفرد أحياناً بأخبار لم ترد قبله ، ويعتبر ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة) أحد المصادر الهامة حول موقف المعتزلة في قضايا التوحيد والعدل والإمامة . وابن المرتضي (ت ٨٤٠ = ١٤٣٦) في كتابه (المنية والأمل شرح الملل والنحل) معتزلي يذكر طبقات المعتزلة من القرن الثاني الهجري حتى القرن التاسع . وقد طبع له في القاهرة كتاب «البحر الزخار، الجامع لمذاهب علماء الأمصار» يعرض فيه الكثير من آراء المعتزلة.

أما بالنسبة لأهم ما صدر للمعتزلة بأقلامهم أنفسهم ، فيتمثل فيما كتبه:

الخياط : (أبو الحسن ت٢٩٠=٩٠٣) وهو من أكبر شيوخ المعتزلة الأوائل:

- **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد** : وتتلخص قصة هذا الكتاب في أن ابن الروندي هذا كان قد ألف كتاباً بعنوان «فضيحة المعتزلة» رد عليه الجاحظ بكتاب ، مفقود حتى الآن ، سماه «فضيلة المعتزلة» . إذن فرد الخياط تالٍ للجاحظ ، واستكمال له . ومع ذلك ، فإنه يبين فيه مذهب المعتزلة ، ويقرر أصولهم الخمسة حين يقول : «وليس يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فإذا جمع هذه الأصول فهو معتزلي» .

القاضي عبد الجبار : (بن محمد الهمذاني ت ٤١٥ = ١٠٣٤) .

شيخ المعتزلة المتأخرين . كان له تأثير كبير في معتزلة الزيدية باليمن . ويبدو أنه كان ذا نفس طويل في التأليف .

- **المغني في أصول الدين** : وضعه صاحبه في عشرين جزءاً ، تم تجليدها في (١٦) مجلداً ، ولم تعثر البعثة المصرية التي ذهبت لتصوير هذا المخطوط النادر من اليمن إلا على ١٢ مجلداً فقط . وهكذا لا يوجد من هذا الكتاب الضخم سوى ثلاثة أخماسه فقط ، وسوف نذكر هنا عناوين ما بقي من أجزاء :

الأجزاء (١ ، ٢ ، ٣) غير موجودة .

الجزء الرابع : الكلام في أن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة .

الكلام في نفي الرؤية وفي أنه لا يدرك بشئ من الحواس .

الكلام في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية .

الجزء الخامس : الفرق .

الكلام على المجوس .

الكلام على النصارى .

الكلام على الصابئين .

الكلام على أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية .

الكلام فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته .

الكلام في ذكر أسماء الله تعالى بصفاته المفيدة لما يرجع لذاته .

الجزء السادس : كتاب التعديل والتجوير .

الكلام في الإرادة .

الجزء السابع : الكلام في القرآن وسائر كلام الله تعالى .

الجزء الثامن : الكلام في المخلوق .

الجزء التاسع : كتاب التوليد .

الجزء العاشر : مفقود .

الجزء الحادي عشر : الكلام في الآجال .

الكلام في الأرزاق .

الكلام في الأسعار والرخص والغلاء .

فصول في كتاب التكليف .

الكلام في وجه الحكمة في التكليف .

الكلام في حسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفي .

الكلام في شروط حسن التكليف .

الكلام في نائية (ماهية) المكلف وحقيقته .

الكلام في بيان صفات المكلف .

الكلام في ذكر الصفات التي ينبغي أن يختص بها المكلف .

الكلام في بيان جملة ما يقتضي التكليف وجوبه .

الكلام في الفناء والإعادة .

الكلام في بيان شروط الأفعال التي يتناولها التكليف .

الجزء الثاني عشر : في النظر والمعارف .

الجزء الثالث عشر : كتاب اللطف .

الكلام في الآلام .

الجزء الرابع عشر : الكلام في الأصلح .

الكلام في استحقاق الذم .

الكلام في التوبة .

الجزء الخامس عشر : مفقود .

الجزء السادس عشر : في الخبر .

في جواز نسخ الشرائع .

في ثبوت نبوة محمد ﷺ وفي إعجاز القرآن ، وسائر معجزاته الظاهرة .

الأجزاء (١٧ ، ١٨ ، ١٩) مفقودة .

الجزء العشرون : الكلام في الإمامة .

الكلام في الصفات التي إذا اختص بها المرء صلح أن يكون إماماً .

الكلام فيمايصير به الإمام إماما ، وما يتصل بذلك من صفة العقد والعاقدين .

الكلام في إمامة إبي بكر ومن بعده .

الكلام في التفضيل .

الكلام فيما يستحقه تعالى من صفات الأفعال وما يجوز أن يجري عليه لأجلها .

الكلام فيما تعبدنا به من الدعاء والطلب والمسألة[١] .

ومن المعروف أن كل عنوان من هذه العناوين يشتمل على مجموعة كبيرة من الموضوعات التفصيلية التي تتراوح معظمها حول عشرين مسألة . وهكذا تبدو ضخامة هذا العمل الجليل ، الذي يحتاج من دارسي الفلسفة الإسلامية إلى جهود كثيرة لإعادة تصنيفه ، وتحليله ، واستخلاص ما ينتج عنه من نتائج هامة ، تتعلق بالفكر الاعتزالي ، المكتوب بقلم أحد مفكريه الكبار .

الأشاعرة :

خرج أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠ = ٩٣٥)، زعيم الأشاعرة، من بين صفوف المعتزلة ، رافضاً اتجاههم العقلي الغالب في تناول معظم مسائل

(١) نقلنا هذا الفهرس جزئياً من الأستاذ جورج قنواني في كتابه :

Etudes de philosophie musulmane p333-362 Vrain, paris 1974.

العقيدة ، وداعياً إلى موقف وسط بين اتباع العقل ، والمتمسكين بالنصوص وخاصة من (أهل الحديث ، والفقهاء) . وما لبث مذهب الأشعري أن اجتذب إليه عدداً من كبار مفكري الإسلام ، وأصبح بالتدريج يكون جزءاً هاماً من مذهب أهل السنة الذي انتشر في معظم أنحاء العالم الإسلامي . ومع ذلك ينبغي أن نشير هنا إلى أن مفكري الأشاعرة المتأخرين قد مالوا إلى تمجيد الجانب العقلي ، فاقتربوا أحياناً من المعتزلة .

الأشعري :

- **الإبانة عن أصول الديانة** (ط القاهرة ١٣٤٨ هـ) وفيه يبين عقائد أهل السنة ، مع التركيز في بدايته على الإمام أحمد بن حنبل (ص٩) . ،

- **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع** (نشره مصحوباً بترجمة إنجليزية الأب رتشارد مكارثي - بيروت ١٩٥٢) .

- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** (سيرد الحديث عنه في مقالات الفرق الدينية) .

الباقلاني : (أبو بكر محمد الطيب ٤٠٣ = ١٠١٢) .

- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** (قدم له محمد زاهد الكوثري ، وحققه السيد عزت العطار - القاهرة ١٩٥٠)

- **إعجاز القرآن** (بتحقيق السيد أحمد صقر - دار المعارف ١٩٥٤) وهو يتناول بيان أوجه الإعجاز البياني في القرآن ، مع التعرض للآيات التي دار حولها جدل بين المعتزلة والأشاعرة .

- **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل**

والكهانة والسحر والنارنجات (نشره مكارثي - بيروت ١٩٥٨).

الجويني : (أبو المعالي ، عبد الملك بن عبد الله ، ويعرف بإمام الحرمين ٤٨٧ = ١٠٨٥) .

كان من أوائل من ظهر عندهم الاتجاه العقلي الواضح من الأشاعرة ، وقد سبب له ذلك صراعاً مع أهل الحديث . ومن المعروف أنه أستاذ الغزالي .

- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** (تحقيق د. محمد يوسف موسى . الخانجي - القاهرة ١٩٥٠) وفي هذا الكتاب يحدد موقفه تجاه مواقف المعتزلة ، في مختلف مسائل علم الكلام .

- **الكافية في الجدل** (تحقيق د. فوقية حسين - الحلبي . القاهرة ١٩٧٩) وهو كتاب ضخم (أكثر من ٥٠٠ صفحة) في أصول الجدل والمناظرة.

- **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة** (تحقيق د. فوقية حسين - القاهرة ١٩٦٥)

الشهرستاني : (محمد بن أبي القاسم ٥٤٨ = ١١٥٣) .

- **نهاية الأقدام في علم الكلام** (نشره مصحوباً بترجمة انجليزية الفريد جيوم-اكسفورد ١٩٤٣) وهو يتناول بالتفصيل مسائل علم الكلام الأشعري.

- **مقالات الإسلاميين** .

الغزالي : (محمد بن محمد بن محمد ، وكنيته أبو حامد . ت ٥٠٥ = ١١١١) :

- **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة ١٩٠٩م) .

- **إلجام العوام عن علم الكلام** (ط صبيح . القاهرة ١٩٤٩ - على هامش الإنسان الكامل للجيلي) .

الإيجي : (عبد الرحمن بن أحمد ت ٧٥٦ = ١٣٥٥) .

- **المواقف في علم الكلام** : وهو كتاب ضخم ، يعبر بوضوح عن مدى ما وصل إليه التفكير العقلى والجدلى لدى الأشاعرة المتأخرين، وهو يعرض لآراء مختلف الفرق الإسلامية الأخرى في مختلف المسائل الكلامية، وقد حظي هذا الكتاب بمجموعة من الشروح أولها شرح الكرماني ، وهو تلميذ المؤلف ، لكن أفضلها شرح الجرجاني . وهذا الكتاب ، مع شروحه ، يستحق الدراسة الجدية لبيان قيمة «الكتاب الذي يستمر أثره في أجيال متعاقبة ، تماماً كما حظي كتاب فصوص الحكم لابن عربي بالعديد من الشروح .

التفتازاني : (سعد الدين محمود ٧٩١ = ١٣٨٩) .

شرح العقائد النسفية (الحلبي . القاهرة ١٣٢١هـ) والكتاب عبارة عن شرح العقائد النسفية للشيخ نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي ت ٥٣٧=١١٤٢) وهو يقوم بالرد على آراء المعتزلة في كل مسائل علم الكلام.

وقيمة هذا الكتاب تتمثل -أيضاً- في أنه ظل لقرون عديدة يدرس في المدارس الإسلامية (وقد درسناه في الأزهر على عدد من علماء التوحيد، سنوات ١٩٥٨ - ١٩٦٣)

الماتريدية :

ينسب مذهب الماتردية إلى أبي منصور الماتريدي (٣٣٢=٩٤٣) الذي صدر عن آراء أبي حنيفة في العقائد ، واعتدل في اتجاهه العقلي ، فلم يبالغ

في الاستدلال به كما فعل المعتزلة ، كما أنه لم يعول كثيراً على النصوص كما فعل الأشاعرة . ولذلك فإن موقفه وسط بين المعتزلة والأشاعرة . ولكنه يكون مع الأشاعرة ما عرف فيما بعد بمذهب أهل السنة . وتجدر الإشارة إلى أن الماتريدي نفسه قد نشر له أخيراً **كتاب التوحيد**، بتحقيق د. فتح الله خليف، عن نسخة خطية وحيدة .

النسفي : (عمر بن محمد وكنيته أبو حفص ت ٥٣٧ = ١١٤٢) .

وهو حنفي المذهب في الفقه ، ماتريدي في العقائد . وكتابه :

العقائد النسفية (ط القاهرة ١٩٠١) ولهذا الكتاب عدة شروح أهمها شرح التفتازاني (٧٩١ = ١٣٨٩) وقد ظل الشرح يدرس في الأزهر حتى الخمسينات من هذا القرن .

الرازي : (محمد بن عمر ، ويلقب بفخر الدين ت ٦٠٦ = ١٢٠٩) .

كتب ما يزيد على مائة مؤلف في الفقه ، والأصول ، والتفسير ، وعلم الكلام ، والفلسفة بمعناها التقليدي .

- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكليمن** (ط القاهرة ١٩٠٥) وهو عرض كامل لمختلف مسائل علم الكلام ، ورأي كل طائفة فيها ، والرازي يتخذ الموفقف الوسط دائماً بين رأي الأشاعرة ورأي المعتزلة .

- **معالم أصول الدين** (ط القاهرة ١٩٠٥) نفس الموضوعات السابقة ، مع اتخاذ نفس الموقف .

- **الأربعين في أصول الدين** (حيدر آباد - ١٩٣٧) والكتاب مقسم إلى أربعين مسألة ، ومهنا جاء اسمه . وعندما يتعرض لمسألة

الرؤية ، يعلن حقيقة اتباعه للماتريدي قائلاً : «مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي ، وهو أنا لا نثبت صحة الرؤية بالدليل العقلي ، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث ، فإن أراد الخصم تعليل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك يها في نفس الرؤية اعترضنا على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر -ص١٩٨ .

السلفية :

يقول د. عادل العوا (الكلام والفلسفة ص٥٣) : تنتسب السلفية لغة إلى السلف الصالح من المسلمين الأوائل ، الذين عاشوا إيمانهم عيش تسليم بسيط برئ من الابتداع ، ومن «الكلام» . وفي القرن الرابع الهجري اصطلحت فئة من (الحنابلة) على التحلي باسم (السلفية). فجاء شيخ الإسلام (ابن تيمية) في القرن السابع الهجري وأحيا المذهب (السلفي) ودعا إليه وإلى أمور أخرى طريفة استمدها من مميزات عصره ومشاغله فبات (رائد التيار السلفي) الحديث الذي مازال ناشطاً حتى اليوم» .

ابن قتيبة : (عبد الله بن مسلم ، الدينوري ت ٢٦٧ = ٨٨٩) .

- **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة** (تحقيق السيد أحمد صقر . القاهرة ١٩٥٦) .

- **تأويل مشكل القرآن** (تحقيق السيد أحمد صقر - دار التراث الإسلامي ١٩٧٣) دفاع ممتاز عن كل المطاعن التي وجهت إلى القرآن خلال القرن الثالث الهجري ، ولا تقل روعته في الدفاع عن أمانته في عرض وجهة نظر الخصوم (انظر تحليلنا لهذا الكتاب في مجلة «أدب ونقد» العدد الأول - يناير ١٩٨٤) .

ابن بطة العكبري : (عبيد الله بن محمد ت ٣٨٧ = ٩٩٧) .

- **الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة** (حققه مع ترجمة فرنسية هنري لاوست - بيروت ١٩٥٨) .

البيهقي : (أحمد بن الحسين بن علي - ٤٥٨ = ١٠٦٥) .

- **الأسماء والصفات** (ط المسمى بأنوار أحمدي - الله آباد - ١٣١٣ هـ) من أكبر الكتب التي تناولت مسألة صفات الله تعالى ، من وجهة نظر أهل السنة .

ابن الجوزي : (جمال الدين أبو الفرج ، عبد الرحمن ٥٩٧ = ١٢٠٠) .

- **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (الخانجي . القاهرة ١٩٣٠) .

- **دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ممن ينتحل مذهب الإمام أحمد (ابن حنبل)** (نشره حسام الدين القدسي - القاهرة ١٣٤٥هـ) .

- **تلبيس أبليس** أو نقد العلم والعلماء (طبع مراراً في القاهرة) وهو يهاجم شتى الطوائف المشتغلة بالعلم في عصره ، محاولاً ردهم إلى حالة السلف ، وتنبيههم إلى ما يحيق بالعالم الإسلامي من كوارث .

ابن تيمية : (أحمد بن عبد الحليم ، ويعرف بتقي الدين ت ٧٢٨ = ١٣٢٧) .

- **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** (٤ أجزاء في مجلدين ط القاهرة ١٣٢١ ، ١٣٢٢ هـ) .

- **بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول** (ط على

هامش الكتاب السابق) .

- **الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله** (القاهرة ط أنصار السنة المحمدية ١٩٤٦)

- **مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله** (القاهرة ١٣٤٩هـ).

ابن قيم الجوزية : (محمد بن أبي بكر ، ت ٧٥١ = ١٣٥٠) .

- **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** (اختصره محمد بن الموصلي في جزئين : حقق الأول محمد الفقي ، والثاني محمد عبد الرازق حمزة المبطبعة السلفية -مكة المكرمة- ١٩٢٩) .

- **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي** (ط القاهرة ١٩٢٧) .

ثالثاً : مقالات الفرق الدينية

تحتل «مقالات الفرق الدينية» مكاناً هاماً في تاريخ الفكر الإسلامي . ومنذ مدة طويلة ، أطلق حاجى خليفة على مجموع هذه المقالات اسم «علم مقالات الفرق» (انظر مقدته الممتازة لكتاب كشف الظنون) لكن الباحثين في الفكر الإسلامي مروا على هذه التسمية المقترحة دون أن يتوقفوا كثيراً عندها . وقد كان من الممكن البدء بها لتحديد معالم فروع يكاد يكون قائماً بذاته في إطار علم الكلام . وفي رأينا أن القيمة الفكرية والتاريخية معاً لهذا الفرع لن تظهر كاملة إلا بعد أن يتم حصر المادة العلمية المتناثرة في هذا المجال ، ثم تحليلها ، وتصنيفها ، وإعادة تركيبها في نسق منهجي يساعد على الإفادة منها . ولاشك في أن مثل هذا العمل يحتاج إلى كثير

من الجهود المتتابعة والمتعاونة، لأنه يتجاوز بالتأكيد حدود أي جهد فردي ، مهما كانت مقدرته .

وسوف نكتفي هنا بذكر قائمة بأهم مصادر الفرق الإسلامية ، مرتبة تاريخية ، ومقتصرة على كتاب يعتبرون جميعاً من أهل السنة :

- **مقالات الإسلاميين** للأشعري (٣٣٠ = ٩٤١) .

- **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** للملطي (٣٧٧ = ٩٨٧) .

- **الفرق بين الفرق** ، البغدادي (٤٢٩ = ١٠٣٧) .

- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم (٤٥٦ = ١٠٦٣) .

- **التبصير في الدين** ، الإسفراييني (٤٧١ = ١٠٧٨) .

- **الملل والنحل** ، الشهرستاني (٥٤٨ = ١١٥٣) .

- **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين** ، الرازي (٦٠٦ = ١٢٠٩).

- **المواقف** ، الإيجي (٧٥٦ = ١٣٥٥) .

رابعاً : مجال التصوف الإسلامي

يعتبر هذا المجال من أوسع مجالات الفلسفة الإسلامية ، سواء فيما يتعلق بمادته ، أو بأخبار شخصياته . وكثيراً ما يخلط الجانبان ، بحيث يؤدي هذا إلى اختلاط الأمور على الباحث . لهذا قمنا -هنا- بفصل أهم المصادر المباشرة التي تحتوي على مادة التصوف الإسلامي ، ثم رتبناها ترتيباً

تاريخياً حتى يسهل تتبعها :

الحارث المحاسبي : (٢٤٣ = ٨٥٧) .

- **الرعاية لحقوق الله** (حققه د. عبد الحليم محمود بالاشتراك - مصر والعراق) أشهر كتب التحليل النفسي في التصوف الإسلامي . تناول فيه المؤلف مفهوم التقوى ومحاسبة الإنسان نفسه على أفعاله ، وأقواله وخواطره، ثم مفهوم التوبة وحلل ظاهرة الرياء ، والكبر ، والغرور بالذات أو بالعمل ، كما درس ظاهرة الحسد وتعرض لموضوع الصداقة وأصولها وآدابها . ويمتاز هذا الكتاب بأسلوب واضح وطريقة عرض جذابة.

- **التوهم** (ط القاهرة ١٩٧٢) يعالج مسألة الخوف والرجاء . ويتحدث عن رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة وفي الجنة ، ويحدد منازلهم في التمتع بها ، كما يحذر من اغترار الإنسان بعمله .

- **الوصايا** سيرد الحديث عنه في المجال التالي .

الحكيم الترمذي : (ت حوالي ٢٨٥ = ٨٩٨) .

- **خاتم الأولياء** (تحقيق د. عثمان يحيى - بيروت ١٩٦٥) أهم كتب الحكيم الترمذي . وفيه يتعرض لمذهبه في الولاية الصوفية ، وكيف يصل الإنسان إليها : عن طريق الجهد الشخصي ، أو عن طريق المنة الإلهية بدون كسب من الإنسان . وهذا الطريق الثاني بالطبع أفضل، لأنه يشتمل على الاصطفاء الإلهي . كذلك يعرض الحكيم لمسألة الظاهر والباطن في فهم النصوص الدينية ، ويدرس بالتفصيل مسألة النبوة والرسالة والولاية في علاقاتها العامة ، والطابع الخاص لكل منها . وقد اتهم الحكيم الترمذي بسبب أنه يفصل الأولياء عن الأنبياء . وبدراسة

هذه الكتب لا يبدو -قط- أنه يصرح بهذا الرأي .

- **الصلاة ومقاصدها** (تحقيق حسني زيدان - القاهرة ١٩٦٥) يعرض لشعيرة الصلاة من وجهة النظر الفقهية ، ثم من وجهة النظر الصوفية . وتبرز من هذا الكتاب الهام مشكلة العلاقة بين الشعائر وعمق الروح الدينية لدى من يؤدونها .

الطوسي : (ت ٣٧٨ = ٩٨٨) .

- **اللمع في التصوف** (حققه بالاشتراك د. عبد الحليم محمود ١٩٦٠ القاهرة) يعد من أكبر المصادر الصوفية ، وأغزرها مادة . وهو بمثابة الكتاب الأم في اللغة العربية . استفاد منه ، واعتمد عليه كل المؤلفين اللاحقين ، سواء من العرب أو الفرس .

يضع الطوسي في هذا الكتاب أصول التصوف العملي ، كما يحدد مبادئه ونظرياته ، منبهاً إلى الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها السالكون لطريق التصوف ، كما يخصص في الكتاب فصلاً هاماً للمصطلحات الصوفية المتداولة لدى أهل الفن .

ومما يزيد من أهمية اللمع أنه يحتوي على «تسجيل» أقوال الصوفية ونظرياتهم التي لم تكن مدونة من قبل . والمؤلف حريص على تدعيم هذه النظريات بالآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية .

الكلاباذي : (٣٨٠ = ٩٩٠) .

- **التعرف لمذهب أهل التصوف** (حققه المستشرق الانجليزي آربري ١٩٣٤ ، ثم طبع في القاهرة بمراجعة الشيخ محمود النواوي سنة ١٩٨٠) من أهم المختصرات التي وضعت في عهد «التأليف» الصوفي،

وهو يتميز بطابعه الكلامي فيشرح عقائد الصوفية في التوحيد والصفات الإلهية ، ورؤية الله ، وخلق الأفعال ، والصلاح والأصلح . كذلك يتناول أهم المفاهيم الصوفية الخاصة بالتوبة ، والزهد ، والصبر ، والفقر ، والتقوى ، والرضا ، واليقين . والمؤلف ذو اتجاه سني واضح . وهو معتدل في لغته ، هادىء في عرض قضاياه (وقد ترجم التعرف إلى اللغة الفارسية على يد المستملي البخاري «٤٣٤ = ١٠٤٢») .

أبو طالب المكي : (٣٨٦ = ٩٩٦) .

- **قوت القلوب** (طبع في جزئين بالقاهرة سنة ١٩٦١ ، وهوبحاجة إلى تحقيق علمي حديث) اسمه بالكامل : « قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلي مقام التوحيد » . وهو يحتوي على جانب الآداب والسلوك الصوفي ، وجانب العبادات وطريقة تأديتها لدى الصوفية . كما يهتم المؤلف اهتماماً خاصاً بتوزيع أعمال العبادة والتقوى على ساعات الليل والنهار ، ويتناول موضوع محاسبة النفس وتربية المريدين ، ويتحدث عن المقامات الصوفية ، وحقيقة الزهد ، ثم ينتهي ببحث مسألة الكسب والتوكل.

القشيري : (٤٦٥ = ١٠٦٣) .

الرسالة أو الرسالة القشيرية (نشرت مراراً بالقاهرة ، وحققها د. عبد الحليم محمود بالاشتراك في جزئين بالقاهرة ١٩٦٦) يعلن المؤلف في مطلعها أنها عبارة عن «منشور» موجه إلى جماعة الصوفية بكافة بلدان الإسلام ، بعدما لاحظ انحراف عدد كبير منهم عن طريق الرواد الأوائل ، الملتزمين بالكتاب والسنة . وقد كتب القشيري رسالته سنة ٤٣٧ هـ وضمنها جانبين :

أ- سيرة أعلام التصوف الأول ، ومقتطفات من أقوالهم .

ب- مبادئ السلوك الصوفي الصحيح ومنهاجه .

وهي تحتوي على (٥٣) بابا ، وعدة فصول . الباب الأول فقط مخصص لشيوخ التصوف ، والباقي للمقامات والأحوال والمصطلحات والآداب الصوفية.

ولاشك في أن رسالة القشيري تعتبر المرجع الأساسي لتصوف أهل السنة، والتعبير المعتدل عن هذا الاتجاه في الإسلام . وقد جرى تداولها على نحو واسع في أنحاء العالم الإسلامي ، وكذلك تدريسها على أيدي كبار الشيوخ . وتأثيرها في معظم الكتاب اللاحقين شديد الوضوح .

الهجويري : (ت ٤٦٥ = ١٠٧٢) .

- **كشف المحجوب** (ترجمه نيكلسون إلى الإنجليزية ، حتى قامت د. إسعاد قنديل بترجمته من الفارسية إلى العربية مصحوباً بمقدمة جيدة ، وطبع في القاهرة ، في جزئين ١٩٧٤) أقدم مؤلف في التصوف باللغة الفارسية . وأول كتاب منظم في الأصول النظرية والعملية للتصوف الإسلامي . وهو يضاهي كتاب اللمع للطوسي في اللغة العربية .

يحتوي الكتاب على عرض للأصول الصوفية والمسائل الفرعية المرتبطة بها، ثم يقدم قسماً خاصاً لشيوخ التصوف وتراجمهم ، كما يحتوي على قسم آخر للفرق الصوفية (وهذا جديد تماماً) . وبعد أن يتحدث عن العقائد الدينية والعبادات من وجهة نظر صوفية ، يتطرق لآداب الصوفية ورموزهم وطرائقهم في الحياة .

الغزالي : (٥٠٥ = ١١١١) .

- **إحياء علوم الدين** (ط الحلبي -مصر- ٤ أجزاء ١٩٣٩) يقال بحق إن هذا الكتاب هو الذي أتاح للتصوف أن يتعايش مع سائر العلوم الدينية في المجتمع الإسلامي . والواقع أن الكتاب غزيرة المادة ، متنوع الموضوعات . قسمه الغزالي إلى أربعة أقسام شهيرة :

ربع العبادات ويحوي عشرة فصول .

ربع العادات ويحوي عشرة فصول .

ربع المهلكات ويحوي عشرة فصول .

ربع المنجيات ويحوي عشرة فصول .

وقد جمع فيه تقريباً كل ما وصل إليه التصوف السني قبله ، وعرضه بأسلوب معتدل ، مدعمبالأحاديث النبوية (التي لم تخل أحياناً من نقد علماء الحديث) .

لكن الكتاب يقوم على بناء عقلي صارم ، لم يخفف منه إلا لغة الغزالي الأدبية ، وشعوره الديني القوي ، اللذان أضفيا عليه طابعاً محبباً إلى القراء في كل العصور التالية ، وحتى يومنا هذا .

الجيلاني : (عبد القادر ، ت ٥٦١ = ١١٦٥) .

- **الغنية لطالبي طريق الحق** (مطبوع في القاهرة جزئين سنة ١٩٥٦ ، وهو بحاجة إلى نشرة علمية محققة) يحدد المؤلف موضوع كتابه بأنه في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية . وهو يحاول المزج بين العبادات الإسلامية وآداب الصوفية . ويهتم اهتماماً خاصاً بأوقات الذكر والعبادة وكذلك المواسم الدينية . ويتحدث بالتفصيل عن الآداب

والرسوم الواجبة ، أو اللائق اتباعها في أوقات اليل والنهار ، ومنها مثلاً: دخول الحمام ، والنوم ، وقتل الحيوان ، وتسمية الأسماء ، وزيارة المرضى .. إلخ .

ويمكن القول بأن (الغنية) كان له تأثيره القوي على المستوى الشعبي أكثر من تأثيره على المستوى الثقافي الأعلى في مجال التصوف .

السهروردي : (البغدادي ، ت ٦٣٢ = ١٢٣٤)

- **عوارف المعارف** (طبع على هامش إحياء علوم الدين - القاهرة ١٩٣٩ - وهو الآخر بحاجة إلى تحقيق علمي حديث) كتاب تعريفي مختصر يتناول -في مجمله- التصوف من جانبه العملي ، دون التركيز على الأفكار والنظريات . وبعد أن يبين المؤلف أحوال الصوفية وعاداتهم في حلقات الذكر والعبادات الصحيحة ، والمكاشفة ، والخواطر ، يورد طائفة من مصطلحات الصوفية .

لكن الكتاب يمتاز بلغته الواضحة ، والمعلومات المحددة التي يقدمها كل فصل من فصوله البالغ عددها (٦٣) فصلا .

ابن عربي : (محيى الدين ، ت ٦٣٨ = ١٢٤٠) .

- **الفتوحات المكية** (طبع في مصر سنة ١٢٩٣ هـ . ويقوم حالياً د. عثمان يحيى بتحقيقه . وقد نشر منه حتى الأن تسعة مجلدات) أكبر موسوعة للتصوف الإسلامي على الإطلاق . فرغ ابن عربي من كتابته للمرة الثانية سنة ٦٣٢ هـ أي قبل وفاته بست سنوات .

والكتاب عبارة عن عرض نفسي وفلسفي معاً لجميع المعارف الإسلامية من وجهة نظر صوفية ، يصل فيها التحليل العقلي إلى أعلى

مستوى . كما أنه يحتوي -من ناحية أخرى- على بعض العناصر الباطنية مثل أسرار الحروف ، وعناصر أخرى مستقاه من الأفلاطونية المحدثة .

يعتبر الكتاب أيضاً مصدراً هاماً لدراسة الحياة العقلية في عصر المؤلف، ولحالة التصوف في القرنين السادس وبداية السابع الهجريين . وقد أدى تصريح ابن عربي فيه ببعض أفكاره ، حول وحدة الوجود إلى اتهامه من جانب الفقهاء المسلمين .

ومهما يكن من أمر ، فالفتوحات بعد تحقيقه ، في حاجة ماسة إلى دراسته بدقة ، وكذلك في إطار باقي مؤلفات ابن عربي ، حتى يمكن استخلاص رأي حديث حول فلسفة هذا الصوفي التي قسمت كثيراً من المفكرين في أمره إلى فريقين : فريق يتهمه بالبدعة والكفر ، وفريق يرفعه إلى مرتبة الولاية .

خامساً : مجال الأخلاق الإسلامية

مازال الجانب الأخلاقي في الإسلام -على الرغم من كثرة ما كتب عنه- أشد الجوانب حاجة إلى اهتمام الدارسين المعاصرين في العالم الإسلامي ، ليس فقط لأنه أولى من بقية الجوانب الأخرى ، وأكثرها خصباً ، وأشدها علاقة بحياة المجتمعات الإسلامية ، وإنما أيضاً لأنه أكثرها غموضاً ، وأقربها التصاقاً بالتصورات والتقاليد الشعبية التي يختلط فيها الصحيح بالفاسد .

ونحن نرى أن الفكر الأخلاقي في الإسلام يتخذ مساراً يختلف (ولا يتناقض) كثيراً عن الفكر الأخلاقي في تاريخ الفلسفة العامة . ويرجع ذلك إلى مجموعة من العوامل أهمها باختصار : أنه فكر ديني في أساسه ،

يستمد مصادره من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وسيرة السلف الصالح (الصحابة ، والتابعين ، وبعض الشخصيات المتميزة في تاريخ الإسلام) . **وثانيا** هو فكر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع ، ويقترب كثيراً جداً من حياة الناس ، سواء بصياغة النماذج الأخلاقية المستمدة من مواقف تمت بالفعل في مواجهة ظروف معينة ، أو بنقد الأفعال وضروب التصرفات السيئة التي صدرت من بعض الناس . **وثالثا** : أنه يتميز ، على الرغم من المصدر الديني الذي أشرنا إليه ، بتعدد وتنوع تجارب أصحابه ، والرؤية المنفردة لكل منهم . فالغزالي غير ابن حزم ، وكلاهما غير ابن الجوزي ، أو المحاسبي ، أو الجاحظ . وأخيراً فإن الفكر الأخلاقي في الإسلام لا يقتصر وجوده على أعمال الفلاسفة وحدهم ،وإنما هو متناثر في كتابات الأدباء ، والفقهاء ، والصوفية والوعاظ ، وعلماء الكلام .

بهذا التصور ينفتح أمام دارسي الأخلاق مجال أكثر رحابة ، لكي ينتقي منه أقرب النماذج لروح العصر الذي يعيش فيه ، وأكثرها تعبيراً عما يريد أن يقوله للجيل الحاضر ، والأجيال التالية .

ونتيجة لذلك ، فإننا سنذكر هنا أهم المصادر التي يمكن أن تستخلص منها عناصر الفكر الأخلاقي في الإسلام . وأولها بالطبع هو **القرآن الكريم** (وقد قام د. دراز باستخلاص النظرية الأخلاقية الإسلامية منه في دراسة بالفرنسية عنوانها La marale du koran وترجمه د. عبد الصبور شاهين إلى العربية بعنوان **«دستور الأخلاق في القرآن»** بيروت ١٩٧٣) أما ثاني هذه المصادر فيتمثل في السنة النبوية الموجودة في **كتب الصحاح الستة** : مسند ابن حنبل (٢٤١ = ٨٥٥) وصحيح البخاري (٢٥٦ = ٨٧٠) وصحيح مسلم (٢٦١ = ٨٧٥)، سنن ابن ماجه (٢٧٣ = ٨٨٦)، سنن أبي داود (٢٧٥ = ٨٨٩) وسنن الترمذي (٢٧٩ = ٨٩٢) .

وما كتبه بعض العلماء فيما بعد ، عن أخلاق الرسول ﷺ بصفة خاصة ، وما ورد في سيرة الرسول ﷺ بصفة عامة . مثل **سيرة ابن هشام** ، **والمغازي** للواقدي . **مكارم الأخلاق** للطبرسي ، **الشفا في أخبار المصطفى** للقاضي عياض .

وثالث مصدر للأخلاق الإسلامية يتمثل **فيما كتبه بعض المؤرخين والعلماء عن حياة بعض شخصيات السلف ، والمتميزين في تاريخ الإسلام** ، كما فعل ابن الجوزي حين كتب عن عمر بن عبد العزيز أو أحمد بن حنبل ، وكما جاء في مناقب الشافعي ... إلخ .

ثم يأتي بعد ذلك ما كتبه مفكرون مختلفو الثقافات في الحضارة الإسلامية . وإذا كان ابن المقفع (١٤٥ = ٧٦٢)، قد استعان بثقافته الفارسية في كتابة بعض الأثار الأخلاقية الهامة في مجال آداب السلوك ، ومعاملة الحكام - كما في «الأدب الكبير» و «الأدب الصغير» ، فإن مسكويه (٤٢١ = ١٠٣٨) قد استعان بثقافاته اليونانية في محاولة وضع نظرية أخلاقية تستمد هيكلها العام من هذه الثقافة ، دون أن تتعارض مع الدين الإسلامي، وذلك في كتابه الشهير «**تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**» .

لكننا بالإضافة إلى هذين الكتابين ، نجد مجموعة كبيرة من المفكرين الأخلاقيين قد صدروا على أساس إسلامي أصيل ، ويأتي في مقدمتهم :

الجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) في كتابه الغني : **البخلاء** ، والمحاسبي (٢٤٣ = ٨٥٧) في كتابه السابق الذكر **الرعاية لحقوق الله** ، وأبو حيان التوحيدي (٤١٤ = ١٠٢٣) في كتاب **الصداقة والصديق** ، وهو الكتاب الوحيد في اللغة العربية الذي خصصه صاحبه لهذا الموضوع .

والماوردي (٤٥٠ = ١٠٥٨) في كتابه **أدب الدنيا والدين** .

وابن حزم (٤٥٦ =) في كتابه **الأخلاق والسير** .

والغزالي (٥٠٥ = ١١١١)في كتابه **الذريعة إلى مكارم الشريعة**

وابن الجوزي (٥٩٧ = ١٢٠٠) في كتابه **تلبيس أبليس** .

والسبكي (٧٧١ = ١٣٦٩) في كتابه **معيد النعم ومبيد النقم** .

ولا شك في أن هذه المؤلفات الهامة لم تدرس بعد من وجهة النظر الأخلاقية بصورة كافية . وهي بحاجة حقيقية إلى جهود الدارسين لكي تظهر قيمتها الفعلية ، ويصبح لها تأثيرها المنشود في المجتمع الإسلامي الحديث[١] .

سادساً : مجال التجارب الذاتية (الاعترافات)

يرتبط هذا المجال بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً . فهو يقدم نموذجاً حياً لمواقف عاشها كبار المفكرين المسلمين ، ويصور لحظات التحول الهامة في حياتهم العقلية والنفسية . كذلك فإن أهميته للنشئ بالغة . فهو يقرب صورة هؤلاء المفكرين من القلوب ، ويجعل من يقرأهم يحس أنه يستمع لأمثاله ، ممن قد يضعفون ، أو يشكون أحياناً ، وبهذه الطريقة البسيطة الهادئة ،يأخذونه إلى الطريق الصحيح .

شاع كتاب الغزالي (٥٠٥ = ١١١١) **المنقذ من الضلال** كأوضح مثال على هذا اللون من التجارب الذاتية وأدب الاعترافات في الفكر

(١) انظر كتابنا : الخطاب الأخلاقي في الحضارة الإسلامية . الزهراء ١٩٩٠ م.

الإسلامي . ونود أن نذكر هنا مجموعة متشابهة من تجربة الغزالي ، تبدو بوضوح لدى كل من :

الحارث المحاسبي (٢٤٣ = ٨٥٧) في كتابه **«الوصايا»** (ط في القاهرة ١٩٦٨) .

والحكيم الترمذي (٢٨٥ = ٨٩٨) في **بدء شأن الحكيم الترمذي** (نشره د. عثمان يحيى ، ملحق بخاتم الأولياء - بيروت ١٩٦٥) .

وابن حزم (٤٥٦ = ١٠٦٣) في كتابه **الأخلاق والسير** نشره وقدم له د. الطاهر أحمد مكي -دار المعارف- القاهرة ١٩٨١) .

وابن عربي (٦٣٨ = ١٢٤٠) في كتابه **روح القدس في مناصحة النفس** (قمنا بتحقيق هذا الكتاب ودراسته في رسالتنا للماجستير التي نوقشت بدار العلوم سنة ١٩٧٣ وقد أعددناه حاليا للطبع) .

سابعاً : مجال أصول الفقه

كان الإمام الشافعي (محمد بن إدريس ٢٠٤ = ٨١٩) هو أول من وصلنا أحد أعماله في علم أصول الفقه ، وهو المعروف بـ **الرسالة** (حققها الشيخ أحمد شاكر) تناول فيها كيفية استنباط الأحكام من القرآن والسنة ، كما تعرض فيها لمباحث هامة حول التعريف ، والدلالة ، والقياس ، وحجية الأدلة .. إلخ .

وقد تتابع من بعده العلماء في هذا الفن ، حتى بلغت مؤلفاتهم فيه حوالي مائتي كتاب ، لم ينشر منها سوى بضعة كتب لا يتجاوز العشرة . وكان للعلماء في هذا العلم طريقتان :

طريقة المتكلمين و الشافعية ، وهي تحقيق القواعد الكلية تحقيقا منطقيا ، واقرار ما يؤيده البرهان العقلي والنقلي منها ، لا يتقيدون في ذلك بمذهب إمام بعينه ، ولا بحكم مأثور عنه في فرع من الفروع . ومن هؤلاء :

- الغزالي (٥٠٥ = ١١١١) في كتابه **المستصفى** .

- الرازي (٦٠٦ = ١٢٠٩) في كتابه **المحصول** .

- الامدي (٦٣١ = ١٢٣٣) في كتابه **الإحكام** .

- البيضاوي (٦٨٥ = ١٢٥٩) في كتابه **المنهاج** .

أما طريقة الأحناف ، فهي تحقيق القواعد الكلية على ضوء مانقل عن الأئمة من الفروع ، ولهذا أكثروا من هذه الفروع في كتبهم ، لأنها هي التي تثبت القواعد الكلية نفسها ، منهم :

- الدبوسي (٤٣٢ = ١٠) في كتابه **الأسرار والتقديم للأدلة**.

- البزدوى (٤٣٠ = ١٠٣٨) في كتابه **الاصول** .

- النسفي (٧٩٠ = ١٣٨٨) في كتابه **المنار** .

وقد جمع بعض علماء الأصول بين الطريقتين : العناية بتحقيق القواعد الأصولية والبرهنة عليها ، والعناية بتطبيقاتها على الفروع الفقهية ، وربطها بها . ومنهم :

- صدر الشريعة ابن مسعود البخاري (٧٤٧=١٣٦٤)في كتابه **تنقيح الأصول**

- تاج الدين السبكي (٧٧١=١٣٦٩)في كتابه **جمع الجوامع** .

- الكمال بن الهمام (٨٦١= ١٤٥٦) في كتابه **التحرير**.

ومن أهم الكتب الأصولية التي ألفت خلال القرن التاسع عشر الميلادي :

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام الشوكاني (١٢٥٠ = ١٨٣٤)

اما في القرن العشرين ، فقد ألفت في هذا العلم بعض الكتب الجيدة التي استخدمت لغة حديثة ، واتبعت منهج التوضيح والتبسيط . وأهمها :

- **أصول الفقه** للشيخ محمد الخضري .
- **تسهيل الوصول إلى علم الأصول** للشيخ محمد المحلاوي
- **علم أصول الفقه** للأستاذ عبد الوهاب خلاف
- **أصول التشريع الإ سلامي** للأستاذ علي حسب الله .

وأخيراً فإننا نحيل - هنا - إلى «فهرس المخطوطات المصورة» جـ ١ الذي وضعه فؤاد سيد (القاهرة ١٩٥٤) (ص٢٤٠ - ٢٥٣) حيث يجد القارئ مجموعة هامة جداً من مصادر أصول الفقه ، ومعظمها حتى الآن لم يحقق أو ينشر .

ثامناً : مجال تصنيف العلوم

لا حدود للفائدة العملية التي تنتج عن دراسة هذا المجال وخاصة في عصرنا الحاضر ، الذي مازال العالم الإسلامي يتأرجح فيه بين العودة لتراثه الماضي ، والأخذ بحركة العلوم العلوم الحديثة . ولاشك في أن مجال تصنيف العلوم هو الذي يقدم له أفضل تصور متوازن في هذا الصدد . كذلك فإن وضع القواميس ، ودوائر المعارف العامة والخاصة هي النتيجة الطبيعية لدراسة هذا المجال .

كان الكندي (٢٥٢ = ٨٦٤) هو أول من حاول تصنيف كتب أرسطو في المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والأخلاق والسياسة . وقد أضاف إلى ذلك في النهاية علوم الإسلام من فقه ، وعقائد ، إلخ . انظر رسالته المسماه :

- **كمية كتب أرسطو طاليس ، وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة** جـ ١ تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة .

لكن المحاولة الحقيقة الأولى في هذا المجال ، كانت للفارابي (٣٣٩ = ٩٢٢) وذلك في كتابه :

- **إحصاء العلوم** (تحقيق د. عثمان أمين - دار الفكر العربي . القاهرة ١٩٤٩) ومع ذلك فإننا نجد محاولة جزئية للعامرى (٣٨١ = ٩٢٢) في هذا الصدد وذلك في كتابه :

- **الإعلام بمناقب الإسلام** (تحقيق د. محمد غراب - القاهرة ١٩٦٧) ثم يأتي بعد ذلك كل من :

- الخوارزمي (٢٨٧ = ٧٩٩) في كتابه **مفاتيح العلوم** (طبع مراراً بالقاهرة) .

- إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) في **رسائلهم** الشهيرة .

- ابن سينا (٤٢٨ = ١٠٣٧) في موسوعته الضخمة **الشفاء** .

- الغزالي (٥٠٥ = ١١١١) في **المنقذ من الضلال** .

- ابن خلدون (٨٠٨ = ١٤٠٦) في **مقدمته** الشهيرة .

- طاش كبرى زاده (٩٦٨ = ١٥٦٠) في **مفتاح السعادة ومصباح السيادة** . وهو الكتاب الذي وصل فيه تصنيف العلوم عند المسلمين إلى غاية نضجه . يقول طاش كبرى زاده عن «علم تقسيم العلوم» : وهو علم

باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها ، ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم . ولما كان أعم العلوم موضوع العلم الإلهي جعل تقسيم العلوم من فروعه . ويمكن التدرج فيه من الأخص إلى الأعم على عكس ما ذكر ، «لكن الأول أيسر وأسهل» وتدل العبارة الأخيرة على أنه كان يفتح الباب أمام الباحثين لتناول جديد لهذا العلم ، وتطوير نتائجه ، ولكنهم -مع الأسف- لم يستجيبوا لشئ من ذلك .

تاسعاً : مجال فلسفة التاريخ

يكاد يقتصر هذا المجال -في الدراسات الحديثة- على ما كتبه ابن خلدون (٨٠٨ = ١٤٠٦) في **مقدمته الشهيرة** ، على نشأة الحضارة ، وازدهارها ، ثم انحلالها وانحدارها ، والقوانين التي تحكم هذه التطورات في ضوء تاريخ الأمم السابقة .

ومع ذلك فإن كتب التاريخ الإسلامي -وخاصة مقدماتها ، وما يرد في أثناء سرد الحوادث ، أو التعليق على تراجم الشخصيات- يمكن أن تقدم ، هي الأخرى ، مادة غنية في هذا الصدد .

وينبغي أن نشير هنا إلى أن علم التاريخ نفسه لم يسلم من سيطرة الدول التي كتب في ظلها . لذلك ينبغي على المشتغلين بفلسفة التاريخ أن يخلصوا إلى حقيقة الظواهر من وراء الأحداث المروية ، محاولين استخلاص القوانين العامة التي وجهت تلك الأحداث .

فالمسعودي (٣٤٦ = ٩٥٧) كان أول مؤرخ إسلامي يرتب الحوادث تبعاً لموضوعات ، بعد أن كان من قبله (اليعقوبي ، وأبو حنيفة الدينوري ، والطبري) يرتبونها حسب تتابع السنين . وهو في كتابه **التنبيه والأشراف**

يلخص آراءه في فلسفة التاريخ ، والكون ، وآراء الفلاسفة في التدرج ، والعلاقة بين المعادن والنباتات والحيوان .

وفي **تجارب الأمم** لمسكويه (٤٢١ = ١٠٣٨) ، الذي يتجاوز مجرد كونه مؤلفاً تاريخياً إلى تقديم موعظة مستخلصة من الحوادث السابقة ، ترد بعض الأخبار أو الحكايات التي لها مغزى كبير الأهمية ، كالذي يروي أن الأتراك كانوا يتعمدون أن يتخيروا من الخلفاء العباسيين حديثي السن ، أو من فيهم بله وغفلة ، أو من يعكفون على الملاهي ، ثم يتعمدون ألا يطلعوه على كتاب جد ، حتى لا يحاسبهم على أعمالهم .

كذلك تمثل مؤلفات البيروني مصدراً هاماً في هذا الصدد . فهو يحاول ، في كتابه **الآثار الباقية عن القرون الخالية** ، بيان فكرة المراحل التاريخية الكبرى التي تتضمن كل منها بداية عالم جديد ، كما يبين فكرة اختبار المؤرخ لحدث من التاريخ ، وجعل الزمان يتوقف عنده ، دون أن يراعي مع ذلك ارتباط ما قبله أو بعده به ، وكذلك ما حوله في تواريخ الأمم الأخرى.

عاشراً : مجال المنطق وشرحه

تحيل الباحث هنا إلى الكتاب القيم للدكتور إبراهيم مدكور ، وهو بالفرنسية ، وعنوانه :

L' organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductaions, son etude et ses applications. 2 eme ed. vrin , paris 1969.

. وترجمته : منطق أرسطو في العالم العربي : ترجماته ودراسته وتطبيقاته . ويتبنى هذا الكتاب فكرة فكرة تأثير المنطق الأرسطي في

فلاسفة ومتكلمي المسلمين ، بل إن الفصل الأخير منه يثبت تأثير هذا المنطق في الفقه الإسلامي نفسه .

لكن هذا الكتاب يكتمل بالدراسة الممتازة التي قام بها الدكتور علي سامي النشار بعنوان **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** ، الذي حاول المؤلف أن يثبت فيه توصل المسلمين إلى عناصر المنهج الاستقرائي ، ويبين هجوم بعض مفكريه على منطق أرسطو ، مثل ابن تيمية ، وخاصة في كتابيه : نقض المنطق ، والرد على المنطقيين .

وعموماً فإن موقف مفكري المسلمين وعلمائه من منطق أرسطو ينقسم إلى :

ب- **دعاة منطق أرسطو** (سواء بالترجمة أو الشرح أو التعليق) وهم:

- الكندي في مجموعة رسائل (ذكرها ابن النديم في الفهرست) ولم ينشر منها شيء حتى الآن .

- الفارابي في إحصاء العلوم ، وعيون المسائل ، والمدينة الفاضلة ، والجمع بين رأيي الحكيمين ، وما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

- ابن سينا في الشفاء (الأجزاء التسعة الأولى خاصة بالمنطق) وكذلك في كتابه المختصر الجيد : الهداية (حققه د. محمد عبده - القاهرة ١٩٧٤).

- إخوان الصفا في الرسائل .

- ابن رشد في شرحه وتلخيصاته لمنطق أرسطو (انظر ص١٢٧ من هذا الفصل) .

ب- مؤيدو منطق أرسطو وأشهر هؤلاء هما:ابن حزم ، والغزالي :

- اما ابن حزم (٤٥٦ = ١٠٦٣) فله كتاب بعنوان : **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية** ، وفيه يعرض ابن حزم منطق أرسطو عرضاً مبسطاً بالفعل ، محاولاً مزجه بالفقه الإسلامي ، ومنبهاً إلي ضرورة المنطق في هذا الفقه .

- أما الغزالي (٥٠٥ = ١١١١) فله عدة مؤلفات في هذا الصدد ، أهمها :

- **القسطاس المستقيم** ، وفيه حاول أن يستخلص خمسة مقايس إسلامية تعتبر أسس اليقين العقلي الديني معا (فلم تخرج - رغم اختلاف التسميات - عن أشكال منطق أرسطو) .

- كذلك تناول الغزالي المنطق في كتابيه **محك النظر**،و**معيار العلم** اللذين لخصهما في مقدمة كتابه الأصولي **المستصفى** . وهي المقدمة التي يقرر فيها أيضاً أن المنطق ضروري لاكتساب حقائق علم أصول الفقه .

جـ - معارضو منطق أرسطو :

- ابن قتيبة (٢٧٦ = ٨٨٩) في كتاب **أدب الكتاب** ، يهاجم منطق أرسطو .

- اما ابن تيمية (٧٢٨ = ١٣٢٧) فكان أخطر مهاجم لهذا المنطق . وله في ذلك كتابان : أحدهما بعنوان

- **نقض المنطق** ، يتعرض في الجزء الأخير منه فقط لبيان عدم جدوى علم المنطق ، ويبين فساد بعض أدلته .

- أما الكتاب الأخر ، فهو أضخم كتاب ألف بالعربية في الهجوم على

منطق أرسطو وهو بعنوان

- **الرد على المنطقيين** . ويقسمه إلى أربعة أبواب رئيسية :

الأول في رد قول المناطقة إن التصورات لا تنال إلا بالحد .

الثاني في رد قول المناطقة إن الحد يفيد العلم بالتصورات .

الثالث في رد قول المناطقة إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس .

الرابع في رد قول المناطقة إن القياس يفيد العلم بالتصديقات .

وينتهي بأن الميزان المنزل من الله تعالى هو القياس الصحيح ، وأن الميزان العقلي ليس سوى المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف .

- وأخيراً السيوطي (٩١١ = ١٥٠٥) في كتابه :

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، وهو كتاب يحاول فيه المؤلف التنفير من علم الكلام (القسم الأول) ومن المنطق (في القسم الثاني) وهو يحتوى على معلومات تاريخية هامة عن نشأة المنطق ، ودخوله إلى العالم الإسلامي ، وأشهر المترجمين له .. إلخ . ثم يقوم باختصار كتاب ابن تيمية (الرد على المنطقيين) فيما يسميه :

جهد القريحة في تجريد النصيحة .

وهكذا نجد أن موقف المسلمين من منطق أرسطو لم يكن موقف القبول المطلق ، وإنما تنوع بين الدعوة إليه ، ومحاولة الإفادة منه ، وأخيراً الهجوم عليه . ويبقى أن نشير إلى أن عدداً كبيراً من مؤلفات العلماء المسلمين في المنطق مازال مخطوطاً حتى الآن . ويكفي أن نشير إلى بعضها :

- **المنقذ من الزلل ، في العلم والعمل** ، لبهاء الدين الاخميمي

المصري (ت ٤٦٨ = ١٠٧٥) .

- **الملخص في المنطق والحكمة لفخر الدين الرازي** (٦٠٦ = ١٢٠٩) .

- **كشف الأسرار عن غوامض الأفكار** لأفضل الدين بن نامار الخونجي (٦٤٩ = ١٤٥٧) .

- **بيان الحق ، ولسان الصدق ، في المنطق**، لسراج الدين الأرموي (٨٦٢= ١٤٥٧) .

- **غايات الآيات في المنطق** لسراج الدين الأرموي .

ولمزيد من المعلومات عن هذه المخطوطات المصورة بمعهد جامعة الدول العربية بالقاهرة ، يراجع فهرس المخطوطات المصورة (ص١٩٩ = ٢٣٩) من تصنيف فؤاد سيد (القاهرة ١٩٥٤) .

حادي عشر : مجال مناهج البحث

يمتد هذا المجال فيوسع من دائرة الفلسفة الإسلامية إلى أقصى حد ممكن، فهو يتيح لدارسه أن يتعرض تقريباً لـ «كل» العلوم اللغوية ، والدينية ، والتجريبية التي ظهرت في العالم الإسلامي . ولاشك في أن دراسة المنهج من أخصب الدراسات الحديثة ،ذات الفائدة الكبرى في متابعة تطور العلوم من ناحية ، وفي دفعها إلى الأمام من ناحية ثانية . وقد قيل إن العلم ليس سوى منهج . وهذا حقيقي إلى حد كبير . فقد ثبت أن العلوم المتقدمة إنما يرجع السبب الرئيسي في تقدمها إلى طبيعة منهج البحث فيها ، ويكفي أن نشير إلى كل من علم النفس وعلم الاجتماع اللذين تقدما ، في العصر الحاضر ، تقدماً ملحوظاً بفضل المنهج التجريبي الحديث الذي استخدم فيهما .

وبالنسبة إلى العلوم الإسلامية ، يلاحظ أنها استخدمت في معظم الأحيان منطق أرسطو ، الذي يهتم قبل كل شئ بتحديد مفهوم الألفاظ ، والانتقال المنظم بين القضايا ، للوصول إلى نتيجة ، أهم ما يميزها أن تكون متناسقة من الناحية العقلية مع مقدماتها . وقد طبق المسلمون هذا المنطق في كثير من علومهم إلى حد كبير ، لكن علينا أن نعترف بأنه كان - أيضاً - السبب في تجميد هذه العلوم ، والوقوف بها عند حد المقولات العقلية الثابتة، التي لاتفتح الباب لوثبات الخيال الخصب ، أو ما تسفر عنه نتائج التجربة الواقعية .

لقد كان من **الأورجانون الجديد** لفرنسيس بيكون (١٦٢٦) . **ومقال في المنهج** لديكارت (١٦٥٠) بالإضافة إلى بعض المنجزات العلمية : ثورة في الفكر الغربي ، سقط على إثرها تقديس منطق أرسطو ، وبدأ الأخذ بالمنهج التجريبي الحديث ، الذي بفضله خرجت أوربا من ضيق العصور الوسطى إلى رحاب عصر النهضة ، ومازال يطبق بنجاح حتى اليوم .

أما العالم الإسلامي ، فلم يشهد مثل هذه الثورة المنهجية من داخله . وكل ما يوجد في مؤلفات أعلامه عبارة عن «لمحات متفرقة» لم تنجح -مع الأسف- في أن تكون تياراً عاماً يكون له تأثيره المباشر في عقلية المجتمع .

على دارس الفلسفة الإسلامية إذن أن يحاول اكتشاف هذه اللمحات المتفرقة ، والمتناثرة في التراث الإسلامي الواسع ، وأن يعيد تجميعها ، وتصنيفها ، وسيجد -بدون شك- أنها في مجملها تضارع الثورة المنهجية التي حدثت في أوربا خلال القرن السابع عشر .

بالإضافة إلى المؤلفات التي هاجم فيها أصحابها منطق أرسطو (ابن قتيبة ، ابن تيمية ، السيوطي) توجد مجموعة كبيرة من المؤلفات التي

تحتوي على «عناصر» منهجية جيدة في مجال البحث العلمي . ومنها على سبيل المثال :

في ميدان العلوم التجريبية :

- كتاب **الحيوان** (في ٧ أجزاء) للجاحظ (٢٥٥ = ٨٦٩) وفيه العديد من الملاحظات المباشرة التي صحح الجاحظ على إثرها بعض التجارب على عدد من الحيوانات . وكان يجمع الحيوانات ويضعها تحت أوانٍ زجاجية ، ليراقب سلوكها معا ، كما كان يفتح بطون بعض الحيوانات ليرى ما بداخلها . وكان يجرب أثر الخمر على الحيوانات .

- كتاب **القانون** لابن سينا (٤٢٨ = ١٠٣٧) (انظر مجال الفلسفة التقليدية من هذا الفصل ص١٢٤) وفيه تظهر بوضوح التجارب الشخصية للمؤلف ، وتبرز عناصر كثيرة من منهج البحث العلمي بمعناه الحديث . ومن المعروف أن هذا الكتاب قد ظل لفترة طويلة يعتبر في أوربا أحد المراجع الأساسية التي يجري تدريسها وشرحها في كليات الطب .

- كتاب **المناظر** لابن الهيثم (٤٢٠ = ١٠٣٨) الذي درسه باقتدار الأستاذ مصطفى نظيف (القاهرة ١٩٤٢ -جامعة فؤاد الأول- كلية الهندسة) وفي هذا الكتاب نجد ابن الهيثم يتوصل لمعظم عناصر المنهج التجريبي الحديث . وهو يقول في مقدمته - بعد أن يبين اختلاف آراء السابقين في كيفية الإبصار - : «ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات ، وتمييز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار ، وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس . ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب ، مع انتقاد المقدمات ، والتحفظ في النتائج . ونجعل غرضنا في جميع ما

نستقريه ونتصفحه استعمال العدل ، لا اتباع الهوى ، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق ، لا الميل مع الآراء» .

ولاشك في أن هذه الفقرة تحفة نادرة في مجال الفكر الإسلامي كله . ولو كان العلماء قد تابعوها بتفصيل أكثر لاكتملت لهم صورة واضحة عن المهج العلمي الحديث .

- كتاب **الصيدنة** للبيروني (٤٤٠ = ١٠٤٨) وهو في خمسة فصول ، تناول وصف الأدوية ، وطرق تركيبها ، ويمتاز الفصل الخامس فيه بذكر ولع البيروني بالعلم ، وكيفية تحصيله من منابعه الرئيسية ، والتثبت من مصادره في ذلك ، وامتداح من يجيد -في مجال البحث العلمي- لغات متعددة .

وفي ميدان العلوم الدينية :

- كتاب **الفقيه والمتفقه** (ط . في جزئين بالقاهرة ١٤٠٠ هـ) للخطيب البغدادي (٤٦٣ = ١٠٧٠) وهو يتناول الحث على تعلم أحكام القرآن والسنة ، والتفقه في نصوصهما ، وطريق استنباط الأحكام ، واستخراجها منهما ، وقواعد الجدل ، والآراء المحمودة والمذمومة ، وكيفية الاجتهاد ، وترتيب الأدلة، والآداب التي ينبغي أن يتحلى بها الفقيه والمتفقه.

- كتاب **جامع بيان العلم وفضله** (ط في جزئين . دار الأرقم ١٩٧٨) لابن عبد البر (٤٦٣ = ١٠٧٠) وهو كتاب جامع بالفعل لكل ما يتعلق بطلب العلم ، وآدابه ، ووسائل تحصيله ، وآداب العلماء ، وشروط التعليم والبحث والمناظرة ، وأمثلة من اختلاف العلماء ، وحكم الاطلاع على الثقافات الأجنبية .

- **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم** لابن

جماعة (٧٣٣ = ١٣٣٢) وهو كتاب على درجة عالية من الأهمية ، فهو يتناول بالتفصيل الدقيق كل ما يتعلق بـ «العملية التعليمية» لدى المسلمين ابتداءً من فضل العلم وأهله ، وآداب العالم وأخلاقه ، وطريقة التصنيف والمراجعة ، وأسلوب إلقاء الدروس على الطلاب ، والوسائل التوضيحية المستخدمة في ذلك ، ومكافأة المجتهد ، وطرق المذاكرة ، وتأديب الطلاب غير المقبلين .. إلخ .

ومن الجدير بالذكر أن هذه الكتب الثلاثة الأخيرة تحتوي -بالإضافة إلى عناصر المنهج العلمي- على ما يمكن أن نطلق عليه «الروح العلمية» وهي مجموعة المبادىء النفسية والآداب السلوكية التي تكون ميثاق شرف العلماء والباحثين . ونود أن نشير إلى أن هذه الروح العلمية تتخذ هدفها لدى علماء الغرب عموماً : خدمة الإنسانية ، أما لدى علماء المسلمين ، فإنها تذهب إلى أبعد من ذلك ، حين تدفعهم ليتجهوا إلى الله ، تعالى ، في سائر أعمالهم العلمية ، وبذلك يتحول البحث لديهم إلى لون من العبادة الدينية .

وأخيراً نصل إلى **مجال آداب البحث والمناظرة** ، الذي نكتفي بالإشارة عنه هنا إلى :

- كتاب **الإرشاد** لركن الدين العميدي الحنفي (ت ٦١٥ = ١٢١٨) وهو أول كتاب تم تأليفه في هذا الفن .

كذلك فإننا نحيل هنا إلى **رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة** للشيخ محيى الدين عبد الحميد (ط ٣ - القاهرة ١٩٤٢) التي كانت تدرس في المعاهد الدينية التابعة للأزهر الشريف حتى وقت قريب .

الفصل السادس

نظرية تصنيف العلوم عند الفارابى

تبرز فكرة تصنيف العلوم Classification des sciences فى فترات تاريخية معينة ، تتميز بخاصتين أساسيتين :

الأولى : تزايد الكم المعرفي تزايد كبيراً .

الثانية : استمرار حدوث التقسيمات في فروع المعرفة المختلفة ، وتشعب فروع أخرى أصغر منها ، تحتها أو بجانبها .

وبما أن العقل الإنساني يميل دائماً إلى التجريد ، ومن ثم إلى الوحدة ، كما أنه يسعى إلى تحقيق الانسجام في وسط الفوضى ، فإن محاولات ضبط

العلوم وفروع المعرفة ، المختلفة والمتنامية باستمرار ، في نظام منطقي معقول ، لم تتوقف على مدى العصور ، ولعل هذا يفسر لنا أحد الدوافع الفلسفية وراء «تصنيف العلوم» .

وإلى جانب هذا الدافع الفلسفي ، يقف وراء تصنيف العلوم عدد آخر من الدوافع العملية التي لا يمكن إغفالها ، وأهمها : إعداد المواد التعليمية وتوزيعها توزيعاً مناسباً على سنوات الدراسة المختلفة ، فضلاً عن أن هذا الجانب يحقق للمجتمع التوازن المطلوب بين فروع المعرفة الأساسية (التجريبية والإنسانية) ، كذلك فإن تصنيف العلوم يساعد كثيراً على نجاح تنظيم المكتبات ، وترتيب فروع المعرفة التي تشتمل عليها لتسهيل الإفادة منها ، وأخيراً يسهم تصنيف العلوم في التخطيط الجيد لدوائر المعارف الكبرى ، التي تعتبر «حاويات ضخمة» لثقافة العصر وعلومه[١] .

وأقدم تصنيف للعلوم نجده عند أرسطو (ت ٣٢٢ ق . م) الذي وردت في كتابه (الميتافيزيقا) العبارة التالية : «كل فكر إما عملي ، أو شعري ، أو نظري» . وقد أصبحت هذه العبارة هي الأساس الذي قام عليه تصنيفه للعلوم ، حسب الغرض منها ، وذلك في ثلاث مجموعات هي :

أ- العلوم النظرية :

وهي التي تهدف إلى التعريف بالأشياء وشرحها ، وتشمل الرياضيات ، الطبيعة ، الفلسفة الأولى أو (الميتافيزيقا) .

ب- العلوم العملية :

وهي التي تقود الإنسان ، سواء في حياته الشخصية (الأخلاق) أو في

(1) R . Jolivet , traité de philosophie I, p. 183, Paris 1965.

حياته العائلية (الاقتصاد) أو في حياته الاجتماعية (السياسة) .

جـ - *العلوم الشعرية* :

وهي التي تهدف إلى إنتاج الأعمال الأدبية ، وتشمل (البلاغة ، فن الشعر ، الجدل أو المنطق)[١] .

ويمكن القول بأن تقسيم أرسطو في عمومه تقسيم جيد ، لأنه يقوم على أساس موضوع العلوم ، ولعل ميزته لا تظهر بوضوح إلا إذا قارناه مثلا بتصنيف فرانسيس بيكون (ت ١٦٢٦م) الذي يقوم على أساس تميز ملكات الإنسان ، التي تشترك في إنتاج العلوم المختلفة ، وقد جاء تصنيفه على النحو التالي :

أ- علوم الذاكرة : التاريخ المدني ، والتاريخ الطبيعي .

ب- علوم العقل : وتشمل الفلسفة بمعناها القديم ، وموضوعاتها الأساسية هي : الله ، والطبيعة ، والإنسان .

جـ- علوم التخيل : التاريخ والأساطير[٢] .

ويبدو أن هذا التقسيم غير متين . فمن المعروف أن كل علم من العلوم تتدخل في إنشائه ومعالجة قضاياه عدد كبير من ملكات الإنسان وقدراته . صحيح أن بعض العلوم يتطلب تدخل ملكات معينة ، إلا أن الكيان الإنساني لا يمكن تحديد أجزائه الباطنة بمثل هذا التعسف . كذلك فإن النشاط العقلي لايمكن فصله أثناء فعاليته عن النشاط الوجداني ، وقد أثبتت الأبحاث الحديثة أن اهتمام الإنسان حينما ينصبّ على شيء معين ، أو

(1) O . Hamelton , Le Systeme d ' Aristote, p. 27, Paris 1920.

(٢) انظر المرجع المذكور في هامش (١) ص١٨٥ .

يشتغل بموضوع معين فإنه يستغرق كل طاقته[١] . والنتيجة أن أساس بيكون في تصنيف العلوم غيردقيق ، وبالتالي فهو لا يصلح أن ينتظم مجموع العلوم بصورة عقلية مقنعة .

فإذا انتقلنا إلى الفارابي (٣٣٩هـ = ٩٥٠م) وجدنا لديه أول نظرية في تصنيف العلوم لدى المسلمين . ونقول «نظرية» لأنها تحتوي على الجانبين النظري والتطبيقي معاً .

أما الجانب النظري ، فيوجد في نص هام ورد في رسالة الفارابي «التنبيه على سبيل السعادة»[٢] وفيه يقسم العلوم قسمين كبيرين تبعاً لطبيعة موضوعاتها ، وعلاقتها بفعل الإنسان :

أ- العلوم النظرية : وهي التي تحصل بها معرفة الموجودات ، التي ليس للإنسان فعلها . وتشمل (علم التعاليم ، والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي) .

ب- العلوم العملية : وهي التي تحصل بها معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها . وتشمل (علم الأخلاق ، وعلم السياسة) .

أما الجانب التطبيقي ، والمفصل لهذا الجانب النظري ، فيتمثل في كتاب الفارابي الشهير «إحصاء العلوم»[٣] الذي يقسمه إلى خمسة فصول ، تحتوي على ثمانية علوم أساسية هي :

(١) انظر ترجمتنا لمقال لوي دي بروجلي L. Broglie بعنوان : العناصر غير العقلية في البحث العلمي ، حوليات كلية دار العلوم ١٩٨٨ .

(٢) ص٢١ ، ٢٢ ، ط. حيدر آباد ، الهند ١٣٤٦ هـ .

(٣) تحقيق وتعليق المرحوم د. عثمان أمين ، ط . ثالثة ، مكتبة الأنجلو المصريه ١٩٦٨ . وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها في البحث ، وسنشير لها اختصاراً بـ (الإحصاء) .

١- علم اللسان .

٢- علم المنطق .

٣- علم التعاليم .

٤- علم الطبيعة .

٥- العلم الإلهي .

٦- العلم المدني .

٧- علم الفقه .

٨- علم الكلام .

والمقارنة بين تصنيف الفارابي وتصنيف أرسطو فى تسمية العلوم: نظرية وعملية ، فإن الأساس لدى الفارابى السابق تؤدي بنا إلى عدة ملاحظات يمكن إجمالها فيما يلي :

أولاً : على الرغم من متابعة الفارابي لأرسطو فى تسمية العلوم : نظرية وعملية، فإن الأساس لدى الفارابى يبدو متميزاً إلى حد ما . إذ أن موضوعات المعرفة في العلوم النظرية لا دخل للإنسان في نشأتها أو تكوينها، على حين أن العلوم العملية هي التي تقبل موضوعاتها التنفيذ على يد الإنسان ، كما هو الحال بالنسبة للعلوم الأخلاقية والسياسية .

ثانياً : تتفق مجموع العلوم النظرية عند كل من الفيلسوفين ، وهي (الرياضيات ، والطبيعة ، والفلسفة الأولى لدى أرسطو) و (علم التعاليم ، والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي لدى الفارابي) . والملاحظ هنا أن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا الإغريقية تصبح لدى الفارابي هي العلم الإلهي ، الذي ينقسم إلى ثلاثة أجزاء ، وتهدف في النهاية إلى الاستدلال على وجود الله . وهكذا يتم توظيف أحد أهم موضوعات الفلسفة ليخدم -عند الفارابي- غرضاً دينياً وإسلامياً .

ثالثاً : تشمل مجموعة العلوم العملية عند أرسطو كلا من الأخلاق والاقتصاد والسياسة ، في حين تندمج بعض هذه العلوم عند الفارابي ، كما فعل في العلم المدني الذي يشمل : الأخلاق والسياسة معاً .

أما علم الفقه الإسلامي فقد خصص الفارابي نصفه تقريباً لدراسة الاقتصاد (المعاملات) .

رابعاً : ينفرد تصنيف الفارابي بإضافة علم الكلام ، الذي يجعل غرضه الأساسي الدفاع عن الآراء الدينية ، وبيان زيف ما يخالفها .

خامساً : أما علم اللسان وعلم المنطق فيضعهما الفارابي في مقدمة تصنيفه باعتبار أنهما مقدمة ضرورية لسائر العلوم : الأول لتقويم اللسان ، وحفظ اللغة القومية ، والثاني لتقويم العقل وتسديد خطاه نحو الصواب والحق ، وصيانته من الخطأ والزلل .

ومن الواضح أن هذين العلمين يردان عند أرسطو في مجموعة العلوم الشعرية التي تهدف إلى إنتاج الأعمال الأدبية .

وهكذا يتبين أن تصنيف الفارابي قد استغرق كل العلوم التي وردت في تصنيف أرسطو ، غير أنه زاد عليها بعض العلوم الأخرى ، التي اقتضتها طبيعة المجتمع الإسلامي ، مثل علم الفقه (في قسمه الأول الذي جعله لاستنباط الأحكام التي لم يصرح واضع الشريعة بتحديدها قياسا على ما صرح به)[1] ومثل علم الكلام (الذي خصصه لنصرة الآراء الدينية ، وبيان زيف ما يخالفها)[2] .

(١) الإحصاء ، ص ١٣٠ .

(٢) الإحصاء ، ص ١٣١ .

وذلك يثبت أن كتاب «إحصاء العلوم» يفصل (ويكمل أيضاً) نظرية الفارابي في تصنيف العلوم . وهو من هذه الزاوية لا يعد «دائرة معارف» كما ذهب إليه عدد كبير من الباحثين الغربيين والشرقيين[١] ، كما أنه ليس إحصاء واقعياً للموجود بالفعل من العلوم في عصر الفارابي[٢] ، وإنما هو مخطط لما ينبغي أن تكون عليه حالة العلوم ، وبيان فائدة كل منها ، وتوضيح أجزائه .

ولعل سوء الفهم الذي ارتبط بهذه النقطة يرجع إلى قول الفارابي في مقدمة كتابه : «قصدنا في هذا الكتاب أن تحصي العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له منها أجزاء ، وجمل ما في كل واحد من أجزائه»[٣] ومصطلح «العلوم المشهورة» هو -في رأينا- مصدر اللبس . فقد فهمت على أنها المشهورة والمتداولة في عصر الفارابي بالفعل ، ولكن الذي نحاول إثباته هنا ، ويساعدنا التاريخ الثقافي للعالم الإسلامي عليه ، هو أن عدداً من تلك العلوم التي ذكرها الفارابي لم تكن تستحق الوصف بالشهرة[٤] . هذا من ناحية ، ومن الناحية آخرى فإن أجزاءها التي أفاض الفارابي في ذكرها لم تكن معروفة لدى المسلمين بذلك التفصيل . والنتيجة أن ما جاء في كتاب الفارابي ليس إلا تصوره الخاص ، أو بعبارة أدق ، الفلسفي لتصنيف العلوم .

(١) من بين هؤلاء : شتينشدر ، وديتريصى ، وفارمر ، والبستاني ، وجورجي زيدان ، وأحمد زكي ، وفريد وجدي ، واسكندر المعلوف ، ومصطفى عبد الرازق . انظر مقدمة د. عثمان أمين للإحصاء ، ص١٤ .

(٢) الذي ذهب إلى هذا الرأي هو المرحوم د. عثمان أمين نفسه. انظر مقدمة الإحصاء ، ص١٥ .

(٣) الإحصاء ، ص٣٥ .

(٤) من ذلك مثلاً : علم العدد النظري ، وعلم الهندسة النظري ، وعلم الموسيقى النظري ، وكثير من علوم الحيل (الميكانيكية) ، ومعظم فروع العلوم الطبيعية .

ولاشك أن هذا الفرع الفلسفي كان جديداً على العالم الإسلامي ، وأن الفارابي هو أول من حاول تقديمه مستعيناً في ذلك بما ورد لدى أرسطو ، بعد أن أدخل عليه التعديلات التي رآها مناسبة لكي يتمشى مع طبيعة المجتمع الإسلامي ، ويلبي حاجاته .

وفي رأينا أن إحساس الفارابي بجدة هذا الفرع ، وأهميته هو الذي جعله يفيض في بيان منافعه ، وقد عدد لذلك وجوهاً خمسة :

الوجه الأول :

أن تصنيف العلوم يعتبر مدخلاً ضرورياً للتعلم ، وتبصيراً لازماً لمن يريد أن يشتغل بعلم من العلوم ، وتعريفاً مهماً بالفائدة المرجوة من تحصيله. فهو من هذه الزاوية عبارة عن خريطة معرفية متكاملة تقدم لقارئها حدود العلم ومساحاته ، وتضع يده بسهولة على كنوزه ومناجمه ، كما أنه دليل أمين يبين للسالك طبيعة الدرب الذي يسير فيه ، ويبصره بعيوبه ومزاياه . يقول الفارابي :

«وينتفع بما في هذا الكتاب ، لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم ، فينظر فيه ، علم على ماذا يقدم ، وفي ماذا ينظر ، وأي شيء سيفيد بنظره ، وما غناء ذلك ، وأي فضيلة تنال به ، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة ، لا على عمى وغرر»[١] .

الوجه الثاني :

أن تصنيف العلوم يشبه بانوراما شاملة يطل عليها طالب العلم فيستوعب بنظرة واحدة ما فيها من سهول وهضاب ، وكذلك ما تشتمل عليه

(١) الإحصاء ، ص٥٤ .

من جواهر وحصى . ومن المؤكد أن مثل هذا الطالب لا يستطيع أن يدرك قيمة علم من العلوم بمعزل عن باقيها ، ولذلك فإنه لابد له من المقارنة (المقايسة) حتى تظهر المميزات ، وتنكشف العيوب . يقول الفارابي :

«وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم أيها أفضل ، وأيها أنفع ، وأيها أتقن وأوثق وأقوى ، وأيها أوهن وأوهى وأضعف»[1] .

الوجه الثالث :

أن تصنيف العلوم يعتبر بمثابة محك نختبر به مستوى المشتغلين بالعلم، ونعرف على أساسه مدى إلمامهم بجميع أصوله وأجزائه . يقول الفارابي :

«وينتفع به أيضاً في كشف من ادعى البصر بعلم من هذه العلوم ، ولم يكن كذلك ، فإنه إذا طولب بالإخبار عن جملة ما فيه ، وبإحصاء أجزائه ، وبجمل ما في كل جزء منه ، فلم يضطلع به تبين كذب دعواه ، وتكشف تمويهه»[2] .

الوجه الرابع :

ويتصل بما سبق مباشرة أننا عن طريق هذا المحك يمكن أن نتبين من يحسن علما من العلوم : «هل يحسن جميعه ، أو بعض أجزائه ؟ وكم مقدار ما يحسنه ؟ » أي أن الاختبار إذا كان في الوجه الثالث كميا يقيس المقدار ، فهو هنا كيفي ، يتعلق بمدى الإجادة فيما حصله العالم من علم[3] .

(١) السابق ، نفس الصفحة .

(٢) السابق ، ص٥٤ ، ٥٥ .

(٣) السابق ، ص٥٥ .

الوجه الخامس :

ويشير فيه الفارابي إلى صنفين يمكن أن ينتفعا أيضاً بإحصائه وهما :

أ- المتأدب المتقن الذي قصده أن يشدو جمل ما في كل علم .

ب- ومن أحب أن يتشبه بأهل العلم ليظن به أنه منهم[١] .

وقد نفهم بسهولة حاجة الصنف الأول ، الذي يمكن أن نطلق عليه بلغة عصرنا الحاضر لقب «مثقف» (وهو ما كان يقابله في العصور القديمة لقب «أديب» عند العرب ، على اعتبار أن الأدب هو الأخذ من كل فن بطرف) فمثل هذا الشخص بحاجة إلى أن يلم -مجرد إلمام عام- بمختلف نواحي المعرفة في عصره ، وأن تكون لديه فكرة عامة عن أجزائها الرئيسية .

لكننا نعترف بالصعوبة في فهم حاجة الصنف الثاني الذي ذكره الفارابي بأنه الذي «يجب أن يتشبه بأهل العلم» ، ولغرض تمويهي واضح ، لا يتردد الفارابي نفسه من التصريح به ، وهو المتمثل في قوله «ليظن به أنه منهم» !

أليس هذا الشخص وأمثاله هم الذين نطلق عليهم : أدعياء العلم ، وهم الذين يظهرون بمظهر العلماء ، وهم في الحقيقة ليسوا كذلك ! وأحياناً يدسون أنوفهم فيما لا يحسنون ، فيدفعون الناس إلى الوقوع في الخطأ ، أو يوقعونهم في البلبلة على أقل تقدير . وأحياناً أخرى يدخلون مع العلماء الحقيقيين في صراع لا يكون بالضرورة من أجل الوصول إلى الحق ، فيضطر هؤلاء الأخيرون إلى الانسحاب ، أمام صوت منافسيهم الأعلى ، ثم لا يتبين الناس وجه الصواب إلا بعد أن يكون قد فات الأوان .

(١) السابق ، نفس الصفحة .

من هنا قلنا إننا نجد صعوبة في فهم حاجة هذا الصنف إلى تصنيف العلوم . ومع ذلك ، قد نحاول أن نلتمس العذر للفارابي في هذه النقطة ، فنقول إن أسلوبه هنا قد يحتوي على شيء من السخرية ، قصد بها تلك الطبقة من الأثرياء الذين يطفون على سطح المجتمع ، في لحظات معينة ، دون أن تكون لهم جذور ثقافية أصيلة ، فيحاولون تعويض النقص الثقافي لديهم عن طريق «التشبه بـ» أهل العلم الحقيقيين ، دون أن يكونوا في الواقع منهم . ومع ذلك ، فإن هذه النقطة -بهذا التفسير- تظل في حاجة إلى الدعم بدراسة اجتماعية - تاريخية للفترة التي عاش فيها للفارابي .

ومهما يكن من أمر ، فإنه باستثناء هذا الجزء الأخير من الوجه الخامس، تظل الأغراض الأساسية الأخرى ، التي صرح بها الفارابي دليلاً على وعيه بمدى التأثير الفعلي الذي يمكن أن تقوم به عملية «تصنيف العلوم» في المجتمع .

فإذا تتبعنا بعد ذلك إحصاء الفارابي لأمهات العلوم ، وتعريفه لكل واحد منها ، وبيانه لأهم أجزائه استطعنا أن نلم -على نحو تفصيلي- بعناصر نظرية الفارابي ، التي تمثل الجانب التطبيقي ، وتكمل في نفس الوقت جانبها النظري .

يقسم الفارابي العلوم ، كما سبق أن ذكرنا ، إلى ثمانية هي :

١- علم اللسان　　　٢- علم المنطق

٣- علم التعاليم　　　٤- العلم الطبيعي

٥- العلم الإلهي　　　٦- العلم المدني

٧- علم الفقه　　　٨- علم الكلام

أما مدى تطابق هذه العلوم الرئيسية مع تقسيم الفارابي العلوم إلى نظرية وعملية ، فيظهر مما يلي : إذا اعتبرنا علمي اللسان والمنطق كمدخل ضروري لسائر العلوم ، أصبح أمامنا العلوم (٣ ، ٤ ، ٥) هي أقسام العلوم النظرية ، أي التي يحصل بها معرفة الموجودات التي لا يتدخل الإنسان في فعلها . أما العلوم (٦ ، ٧ ، ٨) فهي أقسام العلوم العملية ، التي تحصل بها معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل - وعلى حد تعبير أرسطو : تقود الإنسان في حياته .

وفيما يلي تعريف كل علم ، وأهم أجزائه كما ذكرها الفارابي ، مصحوبة بتعليقاتنا عليها ، كلما لزم الأمر :

أولاً علم اللسان :

وهو قسمان كبيران : أ- أحدهما لحفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يدل عليه شيء منها .

ب- والثاني علم قوانين تلك الألفاظ .

وبالتالي فإن علم اللسان ينقسم إلى سبعة أجزاء[١] :

١- علم الألفاظ المفردة :

وهو يشمل معرفة كل لفظة ، ودلالتها على أجناس الأشياء وأنواعها ، ثم حفظها وروايتها كلها ، سواء ما يختص بتلك اللغة ، أو يكون دخيلاً عليها ، أو غريباً عنها ، أو مشهوراً عند أهلها (= المعاجم أو القواميس) .

(١) السابق ، ص٥٩ .

٢- علم الألفاظ المركبة :

ويعرفه الفارابي بأنه علم الأقاويل التي تصادف مركبة عند تلك الأمة ، وهي التي صنعها خطباؤهم وشعراؤهم ، ونطق بها بلغاؤهم وفصحاؤهم المشهورون عندهم ، وروايتها وحفظها ، طوالا كانت أو قصارا ، موزونة كانت أو غير موزونة .

ومن الواضح أن الفارابي يقصد بهذا العلم ما يعرف الآن بالنصوص الأدبية ، التي تساعد ، بدون شك ، على حسن استيعاب اللغة ، وتساعد بالتالي على محاكاتها ، وإنتاج مثيلاتها .

٣- علم قوانين الألفاظ المفردة :

ويبدو من تفصيل الفارابي لجزئياته أنه يمكن أن يحتوي على علمين :

أ- علم الأصوات fonatique الذي «يفحص أولاً في الحروف المعجمة:

عن عددها ، ومن أين يخرج كل واحد منها في آلات التصويت ، وعن المصوت منها ...» إلخ[(١)] .

ب- علم الصرف morfologie الذي يبحث في تصريف الأفعال ، وتكوين الأزمنة ، والاشتقاق ، وأحوال التذكير والتأنيث والتثنية والجمع ... إلخ[(٢)] .

٤- علم قوانين الألفاظ عندما تركب :

وهو يشمل أيضاً علمين :

(١) السابق ، ص٦٠ .

(٢) السابق ، ص٦١ .

أ- ما عرف عند العرب باسم علم النحو وهو الذي يعني - من بين أمور كثيرة- بأحوال آخر الكلمات ، ويسميها الفارابي «الأطراف» كما يسمي العلم: علم قوانين الأطراف[١] .

ب- ما يتناول قوانين تركيب الكلمات : كيف تتركب وتترتب ؟ وعلى كم ضرب حتى تصير أقاويل ؟ ثم يبين أيها هو التركيب والترتيب الأفصح في ذلك اللسان ؟[٢]

وفي رأينا أن هذا الجزء الثاني هو ما يعرف في البلاغة العربية بعلم المعاني ، ولا شك في أن وضع الفارابي لعلم المعاني مع علم النحو تحت علم واحد هو (علم قوانين الألفاظ المركبة) مما يحسب لهذا الفيلسوف ، إذ أن الدراسات البلاغية المتطورة قد اتجهت نفس الاتجاه فيما بعد ، وخاصة على يد عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ = ١٠٧٨م) ثم هاهي الدراسات اللغوية في العصر الحديث تنحو نفس المنحى .

٥- *علم قوانين الكتابة :*

وهو العلم الذي يميز أولاً مالا يكتب في السطور من حروفهم وما يكتب ، ثم يبين فيما يكتب في السطور : كيف سبيله أن يكتب ؟ ومن الواضح أن هذا العلم هو ما نطلق عليه «الإملاء»[٣] .

٦- *علم قوانين تصحيح القراءة :*[٤]

وقد كنا نحسب للوهلة الأولى أن الفارابي يقصد بذلك : علم القراءات ،

(١) السابق ، ص٦٢ .

(٢) السابق ، ص٦٤ .

(٣) السابق ، نفس الصفحة .

(٤) السابق ، نفس الصفحة .

ولكنه أدخل فيما يمكن أن نطلق عليه في عصرنا الحاضر مصطلح «فن الإلقاء» .

٧- علم الأشعار :

وقد ذهب بعض الدارسين لكتاب «الإحصاء» إلى أنه يعني به «علم العروض» ، ولكن الفارابي يقسمه إلى ثلاثة أقسام :

أ- الأول خاص بأوزان الشعر .

ب- الثاني خاص بالقافية .

جـ- الثالث خاص ببناء لغة الشعر ، وفيه يقول إنه «يفحص عما يصلح أن يستعمل في الأشعار من الألفاظ عندهم ، مما ليس يصلح أن يستعمل في القول الذي ليس بشعر»[(١)] .

وهكذا نرى أن الفارابي تحت عنوان (علم اللسان) قد استغرق كل ما يمس اللغة وآدابها ، مقدما خريطة تفصلية لأكثر من عشرة علوم تهدف إلى إتقان الشخص للغة قومه ، وحسن تصرفه في فنونها .

والملاحظ أن بعض العلوم اللسانية التي تحدث عنها الفارابي لم يجر تعميمها على نطاق واسع (مثل فن الإلقاء ، وعلم الإملاء) كما أن بعضها الآخر (مثل علم النصوص) لم يفهم على النحو الذي قصده الفيلسوف ، وأخيراً فإن هذا التصور اللغوي المتكامل ينبغي أن يعرض للمناقشة من جديد - في عصرنا الحاضر- حتى يمكن استخراج بعض نتائجه الإيجابية ، والقيام بتنفيذها في برامجنا التعليمية .

(١) السابق ، ص٦٥ ، ٦٦ .

ثانياً : علم المنطق :

وهو العلم بالقوانين التي شأنها أن تقوم العقل ، وتسدد الإنسان عن طريق الصواب ، ونحو الحق ، في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط[١] .

وهنا لابد من الإشارة إلى مدى التقدير العميق الذي يكنه الفارابي لقيمة المنطق ، ودوره في حفظ العقل من الخطأ في المعقولات[٢] ، ومن المعروف أن مثل هذا التقدير -الذي ظهر بهذه الصورة لدى الفارابي- قد ظل مسيطراً بصفة عامة ، على عقول المسلمين خلال عصور طويلة[٣] .

أما أجزاء المنطق ، فيحددها في ثمانية :

١- التصور : ويبحث قوانين المفردات من المعقولات ، والألفاظ الدالة عليها .

٢- التصديق : ويبحث قوانين القضايا البسيطة (المركبة من مفردين معقولين) .

٣- القياس : ويختبر به الأدلة الخمس التالية :

(١) السابق ، ص٦٧ .

(٢) انظر كتاب د. إبراهيم مدكور بالفرنسية :

La place d' Al-farbi dans l'Ecole philosophique musulmane, Paris 1934.

(٣) يستثنى من ذلك دائماً ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) صاحب كتاب «نقض المنطق» . وانظر عنه بالتفصيل د. علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام .

٤- الأدلة البرهانية : وتفيد اليقين ، ومن أجلها وضع علم المنطق كله .

٥- الأدلة الجدلية وتفيد الظن .

٦- الأدلة السوفسطائية وتؤدي إلى الغلط .

٧- الأدلة الخطابية ويقصد بها الإقناع .

٨- الأدلة الشعرية ويقصد بها إثارة التخيل .

وإذا كان الفارابي هنا أميناً في عرض منطق أرسطو ، فينبغي أن نحسب له تبسيطه الشديد في عرض هذه الأجزاء ، بالإضافة إلى تحديد الغرض من كل جزء منها . وأهم من هذا وذاك : الدقة في صياغة المصطلح العربي ، الدقيق والواضح ، والذي يؤدي بأمانة كاملة ما يؤديه المصطلح الأجنبي[١] .

ومن الملاحظ أن الفارابي -في أثناء حديثه عن المنطق- قد أشار عدة مرات إلى علم النحو[٢] . فمن ذلك قوله : «وهذه الصناعة (أي المنطق) تناسب صناعة النحو : ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ . فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات»[٣] .

ولاشك أن البدء بكل من علم اللسان وعلم المنطق يعتبر مدخلاً جيداً

(١) الإحصاء ، ص٨٩ . ويراجع حول المصطلح عن الفارابي : د. إبراهيم مدكور : الفارابي والمصطلح الفلسفي ، ص٨ وما بعدها ، ضمن كتاب «أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته» ط . القاهرة وأيضاً د. جعفر آل ياسين : «الفارابي في حدوده ورسومه» الذي جمع فيه حوالي ١٥٠٠ مصطلح بتعريف الفارابي نفسه ، مستقاة من سائر مؤلفاته المطبوعة ، والمخطوطة التي اتيح له الاطلاع عليها ، بيروت ١٩٨٥ .

(٢) الإحصاء ، صفحات ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٩ .

(٣) السابق ، ص٦٨ .

لباقي العلوم ، كذلك فإن تحصيلهما معاً يوفر لطالب العلم أداة أساسية لتصحيح ما سوف يرد عليه من الألفاظ والمعاني ، ويزوده بمقياس جيد يدرك به الخطأ من الصواب ، ويميز به الحق من الباطل .

ثالثاً : علم التعاليم (١)

وهو ينقسم إلى سبعة أجزاء ، هذه عناوينها :

١- علم العدد .

٢- علم الهندسة .

٣- علم المناظر .

٤- علم النجوم .

٥- علم الموسيقى .

٦- علم الأثقال .

٧- علم الحيل .

أما تفصيلات كل علم فتشمل جوانب مدهشة ، لا يسع الباحث المعاصر إلا أن يسجل بالإعجاب عبقرية الفارابي في عرضها ، وتنبيه المجتمع الإسلامي إلى أهميتها ، وضرورتها في نفس الوقت لأغراض حياته العملية :

فهو يقسم علم العدد إلى نوعين ، يتناول الأول منها الأعداد من حيث هي أعداد معدودات محسوسة ، بينما يختص الثاني بفحص الأعداد بإطلاق على أنها مجردة في الذهن عن الأجسام وعن كل معدود منها . وهذا النوع هو الأدخل في مجال العلوم .

(١) السابق ، ص٩٣ - ١١٠ .

كذلك الهندسة تنقسم إلى هندسة عملية ترتبط بالخطوط والسطوح في أجسام معينة،وإلى هندسة نظرية تبحث في الخطوط والسطوح على الإطلاق.

لكن الفارابي يبين أن الهندسة تحتوي على جزئين : الأول ينظر في الخطوط والسطوح ، والأخير ينظر في المجسمات .

والمهم أنه يؤكد إحدى مميزات هذا العلم (أو الرياضيات عموماً) وهي أنها تعطينا «اليقين الذي لا يمكن أن يقع فيه الشك»(١) .

أما علم المناظر ، الذي يعتبر علماً أخص من الهندسة ، فهو الذي يوقف الإنسان على مساحة ما يبعد عنه بعداً يتعذر معه الوصول إليه ، وعلى مقادير أبعادها منه وأبعاد بعضها من بعض : وذلك مثل ارتفاعات الأشجار الطوال والحيطان وعروض الأودية والأنهار ، ثم أبعاد الغيوم وغيرها من المكان الذي نحن فيه ، وبحذاء أي مكان من الأرض ، ثم أبعاد الأجسام السماوية ومقاديرها .. وبالجملة كل عظم التمس الوقوف على مقداره أوبعده عن شيء ما ، بعد أن يقع عليه البصر . فبعضه بآلات تعمل لتسديد البصر حتى لا يغلط (= تلسكوب) وبعضها بلا آلات»(٢) .

وينقسم علم المناظر إلى قسمين : الأول الفحص عما ينظر إليه بالشعاعات المستقيمة ، والثاني : الفحص عما ينظر إليه بالشعاعات غير المستقيمة ، وهو الذي يسمى بـ (علم المرايا)(٣) .

وبالنسبة إلى علم النجوم ، يقسمه الفارابي إلى قسمين رئسيين : الأول هو (علم أحكام النجوم) الذي يستخدم دلالات الكواكب على ما حدث

(١) السابق ، ص٩٦ .
(٢) السابق ، ص٩٩ .
(٣) السابق ، ص١٠٢ .

ويحدث وسيحدث ، وهذا القسم يعتبره الفارابي من بين القوى والمهن التي يقدر بها الإنسان على الإنذار بشيء ما .. مثل عبارة الرؤيا (تفسير الأحلام)، والزجر ، والعرافة ، وبذلك فإنه لايدخل ضمن العلوم بمعناها الدقيق. أما القسم الثاني ، وهو (علم النجوم التعليمي) الذي يعد في العلوم وفي التعاليم . فهو الذي يبحث في الأجسام السماوية ، وفي الأرض ..

أما بحث الأجسام السماوية فتهدف إلى :

(أ) معرفة أشكالها ، ومقادير أجرامها ، ونسب بعضها إلى بعض ..

(ب) معرفة حركات الأجسام السماوية ، ومكان الكواكب في أجزاء البروج[(١)] .

وأما بحث الأرض -في إطار علم النجوم- فيفحص فيه عن المعمور منها وغير المعمور ، وكم هو المعمور ؟ وكم أقسامه العظمى ، وهو الأقاليم ؟ ومكان كل مسكن ، وترتيبه من العالم في وقت معين ، ومكان كل إقليم من دورة العالم المشتركة للكل (دورة اليوم والليلة) ، وطول الأيام والليالي[(٢)] .

ويشتمل علم الموسيقى -عند الفارابي- على معرفة أصناف الألحان ، وعلى ما منه تؤلف ، وعلى ما له ألفت ، وكيف تؤلف ، وبأى أحوال يجب أن تكون حتى يصير فعلها أنفذ وأبلغ ؟

وينقسم علم الموسيقى إلى قسمين . الأول : الموسيقى العملية وهي التي توجد أصناف الألحان ، محسوسة في الآلات التي أعدت لها بالطبع (الحنجرة، واللهاة ، والأنف) أو بالصفة (كالمزمار والعيدان وغيرها) .

(١) السابق ، ص١٠٣ ، ١٠٤ .

(٢) السابق ، ص١٠٥ .

أما الموسيقى النظرية فتنقسم إلى خمسة أجزاء كبرى تتناول : المبادئ والأصول ، ومطابقة ما في الأصول على أصناف الآلات ، وأصناف الإيقاعات الطبيعية (أوزان النغم) ، وأخيراً تأليف الألحان على الأشعار[١] .

ومن المعروف أن الفارابي قد ألف في هذا الموضوع كتاباً مستقلاً يعتبر من ناحية الكم على الأقل : أضخم كتاب مخصص للموسيقى في اللغة العربية[٢] .

أما علم الأثقال ، فيشير الفارابي إلى أن البحث فيه ينقسم إلى جانبين : الأول يشمل النظر في الأثقال من حيث تقدر أو يقدر بها (علم الموازين) والثاني يشمل النظر في الأثقال من حيث تحرك أو يحرك بها (علم الآلات الرافعة) وهو «الفحص عن أصول الآلات ، التي ترفع الأشياء الثقيلة ، وتنقلها من مكان إلى مكان»[٣] .

وأخيراً نصل إلى علم الحيل ، أو بالأحرى : علوم الحيل ، ويقصد بها الفارابي ما نقصده في عصرنا الحاضر من التكنيك technique أي معرفة كيفية تطبيق أصول العلوم التي سبقت في مجال الرياضيات على الأجسام الطبيعية «وإيجادها ووضعها فيها بالفعل»[٤] . وهي علوم كثيرة تكاد تستجيب لكل حاجات المجتمع العملية : فمنها «العلم المعروف عند أهل زماننا بـ (الجبر والمقابلة)[٥] ، ومنها : علم الحيل الهندسية ، ويضم عدة

(١) السابق ، ص١٠٥ - ١٠٧ .

(٢) تحقيق الأستاذين عطاس ، وعبد الملك خشبة ، القاهرة ١٩٦٧ .

(٣) الإحصاء ، ص١٠٧ . والمقصود بهذا العلم ما يعرف بالميكانيكا .

(٤) الإحصاء ، ص١٠٩ .

(٥) مما يذكر هنا أن الخوارزمي (محمد بن موسى) هو صاحب كتاب «الجبر والمقابلة» الذي ترجم للغتين اللاتينية والعبرية ، كان أيضاً ضمن الفريق العلمي الذي كلفه المأمون بقياس محيط الأرض ، أو الجزء المعمور منها . ومن مؤلفاته في هذا المجال كتاب «صورة الأرض» انظر مقالنا عنه في. «موسوعة أعلام الفكر الفلسفي العربي» بإشراف د. عاطف العراقي دار لونجمان - القاهرة .

فنون منها : صناعة البناء والنجارة -مساحة الأجسام- صنع آلات الفلك ، وآلات الموسيقى ، والأسلحة ، والمناظير والعدسات ، والمرايا المحرقة ، وآلات الصنائع المختلفة . يقول الفارابي :

«فهذه وأشباهها هي علوم الحيل ، وهي مبادئ الصناعات المدنية العملية التي تستعمل في الأجسام والأشكال والأوضاع والتقدير»(١) .

رابعاً : العلم الطبيعي :(٢)

وينظر في الأجسام الطبيعية وأعراضها ، ومكونات هذه الأجسام وأعراضها ، وهي ثمانية أجزاء :

١- مبادئ الأجسام الطبيعية وأعراضها .

٢- وجود الأجسام البسيطة .

٣- الكون والفساد في الأجسام الطبيعية .

٤- مبادئ الأجسام البسيطة .

٥- الأجسام المركبة ومكوناتها .

٦- خصائص الأجسام المركبة (المعادن) .

٧- خصائص أنواع النبات .

٨- خصائص أنواع الحيوان .

ومن الملاحظ هنا أننا أمام علوم الكيمياء ، والطبيعة ، والحيوان ، والنبات ، وهي علوم تعتمد -كما هو واضح- على الملاحظة ، وتتم دراستها

(١) الإحصاء ، ص١١٠ .

(٢) يستغرق من ص١١١ - ١٢٠ .

في اتصال مباشر مع الأشياء والظواهر ، وكان من الممكن -لو أنه تم التوسع فيها- أن يتوصل المسلمون إلى منهجها المناسب وهو المنهج التجريبي - بدلاً من الاقتصار على منهج أرسطو العقلي (القياس) الذي شاع عندهم في معظم العلوم اللغوية والدينية[١] .

ومن حقنا أن نتساءل : ما مدى مساهمة المجتمع الإسلامي ابتداءً من عصر الفارابي في مجال العلوم الرياضية والطبيعية ؟ !

ألم تكن هذه الدعوة مفتوحة لمعاصريه أن يعطوا قدراً من الاهتمام لهذا الميدان الفسيح ؟ ! ثم ألم تكن هذه الدعوة تأكيداً لما ورد في القرآن الكريم من حث على البحث في أنحاء السموات والأرض ، والنظر في الآفاق ، والوقوف على منشأ الخلق ، ونظام الكائنات :

﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ﴾ العنكبوت ، ٢٠ .

﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض ﴾ الأعراف ، ١٨٥ .

﴿ قل انظروا ماذا في السماوت والأرض ﴾ يونس ، ١٠ .

﴿ فلينظر الإنسان مما خلق ﴾ الطارق ، ٥ .

﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه ﴾ عبس ، ٢٤ .

﴿ فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها ﴾ الروم، ٥٠.

﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج﴾ ق ، ٦ .

(١) انظر ترجمتنا لبحث د. مدكور عن الفرنسية بعنوان «المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام» مجلة الثقافة أكتوبر ١٩٧٨ والبحث عبارة عن الفصل الأخير من كتابه :

L' organon d' Aristote dans le monde arabe, Paris, Vrin , 1969.

ومرة أخرى نلفت الانتباه إلى جودة سبك المصطلح العلمي لدى الفارابي من أمثال (أعراض الأجسام الطبيعية - الكون والفساد فيها - مكونات الأجسام المركبة - خصائص أنواع النبات والحيوان) وكلها تعتبر -في رأينا- عناصر أساسية يقوم عليها بناء العلوم الطبيعية ، أو تمهد الطريق إليها .

خامساً : *العلم الإلهي* :[١]

وتحته تندرج ثلاثة مباحث :

١- البحث عن الموجود بما هو موجود .

٢- بحث مبادئ البراهين في العلوم النظرية .

٣- بحث الموجودات التي ليست أجساماً ، ولا في أجسام ، بغرض الاستدلال على وجود الله تعالى .

ويلاحظ أن الجزء الثاني من العلم الإلهي إنما يقصد به -عند الفارابي- بحث «مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية ، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص ، مثل المنطق والهندسة والعدد ، وباقي العلوم الجزئية التي تشاكل هذه العلوم : فيفحص عن مبادئ علم المنطق ، ومبادئ علوم التعاليم ، ومبادئ العلم الطبيعي ، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها ، ويحصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم ، مثل ظن من ظن في النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر، وأنها مفارقة ، والظنون التي تشاكل هذه في مبادئ سائر العلوم، فيقبحها ، ويبين أنها فاسدة»[٢] .

ويتضح من تلك الفقرة أن الأمر هنا لا يتعلق بعلم مخصوص ، وإنما

(١) يستغرق من ص.١٢ - ١٢٣ .
(٢) الإحصاء ، ص.١٢ .

بمنهج بحث يمكن استخدامه في سائر العلوم النظرية الجزئية ، والطبيعية ، وعلى أساسه يجري اختيار أسس البراهين التي تتداولها . والسؤال الآن : ما الذي جعل الفارابي يضع هذا الجزء المتعلق بالمنهج ضمن أجزاء العلم الإلهي ؟ - يبدو أنه ، وهو يمهد للجزء الثالث الذي يحتوي على البرهنة على وجود الله، أراد أن يبين أنواع الدلالة المستخدمة في سائر العلوم ، حتى تنكشف مدى قيمة الأدلة البرهانية المستخدمة في هذا المجال الأكثر أهمية من غيره .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا الجزء المتعلق بمنهج البحث كان من الممكن إدراجه في علم المنطق أو إلحاقه به لقوة الصلة بينهما ، فكلاهما يعتبر من قوانين الفكر ، التي تختبر به مبادئه وقضاياه .

أما الجزء الثالث ، فيقدم فيه الفارابي منهجاً منطقياً محكماً لإثبات وجود الله ، ووحدانيته ، وأزليته ، ونظامه البديع والعادل في جميع المخلوقات ، ثم يشير بعد ذلك إلى ضرورة نقض ما يخالف ذلك من مذاهب وآراء «ببراهين تفيد العلم اليقين الذي لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب، ولا يخالجه فيه شك ، ولا يمكن أن يرجع إليه أصلاً»[١] .

وهنا تبرز ملاحظة أخرى ، وهي فصل الفارابي لهذا الجزء المتعلق بالإلهيات عن علم الكلام الذي وضعه في آخر قائمة العلوم الأساسية . وسوف نعود لمناقشة هذه النقطة بالتفصيل فيما بعد .

سادساً : العلم المدني :[٢]

وموضوعه : أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن ، وعن الغايات التي

(١) السابق ، ص١٢١ .

(٢) يستغرق من ص١٢٤ - ١٣٠ .

لأجلها تفعل ، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان ، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه ، والوجه في حفظها عليه ، ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال ، وتستعمل السنن[1] .

وهذا العلم جزءان :

أ- جزء يشتمل على تعريف السعادة ، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به ، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزعه في المدن والأمم ، وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل (علم الأخلاق) .

ب- وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم ، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكين السير ، والأفعال الفاضلة ، وترتب في أهل المدن والأفعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم ، ثم يحصي أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كما هي ، وما كل واحدة منها ، ويحصي الأفعال التي يفعلها كل واحد منها أن يمكن في المدن والأمم (علم السياسة) .

وفي رأينا أن وضع هذين العلمين (الأخلاق والسياسة) بهذا الترتيب يشير إلى حقيقة اجتماعية مسلم بها ، وهي أن صلاح المجتمع إنما يبدأ بصلاح الفرد . فالبداية ينبغي أن تكون إذن بعلم الأخلاق ، الذي يهتم بتكوين الفرد ، لكي يأتي بعده علم السياسة الذي ينصب على تقويم سلوك الجماعة نحو أفضل غاية ممكنة .

(١) الإحصاء ، ص١٢٤ .

ثم هل لنا أن تستنتج أكثر ، فنقول إن الفارابي -وهو يتحدث داخل العلم المدني عن كل من السياسة والأخلاق- فكأنما يدعونا إلى مزج كل منهما بتعاليم الآخر ، حتى ينشأ ما يمكن أن يسمى بعلم أخلاق سياسي ، أو علم سياسة أخلاقية ! !

سابعاً : علم الفقه :

يحدده الفارابي مباشرة بالغرض منه ، فيقول إنه العلم الذي يقتدر به الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع .

ويشتمل علم الفقه -عند الفارابي- على جزئين أساسيين :

الأول : في الآراء ، مثل الآراء التي تشرع في الله ، سبحانه ، وفيما يوصف به ، وفي العالم ، أو غير ذلك .

والثاني : في الأفعال ، مثل الأفعال التي يعظم بها الله ، عز وجل،والأفعال التي تكون بها المعاملات في المدن(يقصد العبادات والمعاملات)[١] .

والأمر المهم في حديث الفارابي عن علم الفقه هو اعتباره علماً يساعد على تكوين ملكة لدى الإنسان : ملكة استنباط حكم لم يصرح به الشارع من حكم جرى التصريح به ، مع اعتبار غرض الشارع في ذلك . ومن المعروف أن ملكة الاستنباط تلك هي أساس عملية الاجتهاد ، التي تجعل من الفقه

(١) السابق . ص١٣٠ ، ١٣١ .

الإسلامي علماً ديناميكيا متحركاً ومنفتحاً باستمرار على مشكلات المجتمع، بدلاً من كونه علماً موسوعياً ساكناً ، يقيده التقليد ، وتقعد به خشية الخروج عن آراء الفقهاء السابقين .

لكننا نعترف بأن الجزء الأول من الفقه ، والمتعلق بالآراء ، غير واضح تماماً من عبارة الفارابي . فما معنى : (الآراء التي تشرع في الله سبحانه وفيما يوصف به ، وفي العالم ، أو غير ذلك) ؟ ! ولقد حاولنا في البداية فهمهما على أنها تمثل آراء الفقهاء المتصارعة حول مسألة من المسائل ، في مقابل الجزء الثاني الذي يتعلق بالعبادات ، والمعاملات ... ولكن عبارة الفارابي لا تدعم هذا الفهم ، ومن ثم يبقى الغموض قائماً .

وعلى أية حال ، فإن وضع علم الفقه بعد علمي الأخلاق والسياسة يعتبر انتقالاً من الإجمال إلى التفصيل : فالأخلاق مبادئ عامة ، والسياسة ترتيب أفعال أهل المدينة الفاضلة على العموم ، أما الفقه فهو النظر في الأحكام الجزئية لكل حادثة على حدة .

ثامناً : علم الكلام :

ويحدده الفارابي أيضاً بالغرض منه ، فيقول عن صناعة الكلام إنها «ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها - بالأقوال»[(١)] .

ولمزيد من الإيضاح ، يقارن الفارابي بين علم الكلام والفقه ، فيقرر أنهما على الرغم من اشتراكهما في العمل على «مادة علمية واحدة» إلا أنهما مختلفان : «لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة

(١) السابق ، ص١٣١ .

مسلمة، ويجعلها أصولاً ، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها . والمتكلم ينصر الأشياء ، التي يستعملها الفقيه أصولاً ، من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى . فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً ، فهو فقيه متكلم ، فتكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه»(١) .

وهكذا فإن علم الكلام يقتصر دوره في الدفاع عن تعاليم الدين ، ونصرتها في وجه المخالفين لها ، مع بيان فساد ما يتمسكون به ، في نفس الوقت ، من آراء ومذاهب . ولعل هذا هو السبب الذي جعل الفارابي يضع هذا العلم في نهاية العـلوم الأساسية ، باعتباره الحارس لهذا البناء المعرفي الضـخم.

ويقسم الفارابي علم الكلام إلى قسمين : أحدهما في الآراء والآخر في الأفعال ، غير أنه لا يعطي أي تفصيل أو توضيح لهذين القسمين . لكنه ـ من ناحية أخرى ـ يفيض في عرض عدة مناهج للمتكلمين(٢)، يستخدمونها ـ على حد قوله ـ لنصرة الملة :

المنهج الأول :

ويقوم على أساس أن الملل وما فيها أرفع من أن تمتحن بالعقل الإنساني، القاصر عن إدراك الحكمة الإلهية العليا ، ولذلك ينبغي التسليم بما جاء في الملة عن طريق مبلغها ، والسبيل إلى تصديقه إما بالمعجزات ، أو بشهادات من تقدمه ، أو بهما معا . هذا ويمكن أن نطلق على هذا المنهج اسم: منهج التسليم .

(١) السابق ، ص١٣٢ .

(٢) تجد هذه المناهج الخمسة معروضة في الصفحات ١٣٢ - ١٣٨ من الإحصاء .

المنهج الثاني :

وهو الذي يقوم على عرض جميع ما في الملة على حقائق المحسوسات ، والمشهورات ، والمعقولات لكي تشهد بصحتها ، فإن حدث تعارض تم تأويله، ولو تأويلاً بعيداً ، وإلا قام المتكلمون بتزييف ما يناقض الملة !

فإن تعارضت الملة مع هذه الحقائق في جزئية معينة ، ولم يمكن التأويل لجأ المتكلمون -في تلك الجزئية فقط- إلى المنهج السابق ، وهو ضرورة التسليم بما جاء عن طريق الوحي . ويمكن تسمية هذا المنهج بـ : منهج التأويل .

المنهج الثالث :

ويقوم على تتبع عيوب المذاهب والملل الأخرى وحصرها ، فإذا تهجم شخص من أصحابها على ملتنا قام المتكلمون بمدافعته عن طريق إظهار ما في مذهبه من عيوب . ويمكن إن نطلق على هذا المنهج : منهج «الهجوم أفضل وسائل الدفاع» .

المنهج الرابع :

منهج الإسكات والتخويف. يقول الفارابي: «وآخرون منهم (أي من المتكلمين) لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نصرة أمثال هذه الأشياء ليست فيها كفاية في أن تصح بها تلك الأشياء صحة تامة ، حتى يكون سكوت خصمهم عنهم لصحتها عنده ، لا لعجز عن مقاومتهم فيها بالقول ، اضطروا عند ذلك إلى أن يستعملوا معه الأشياء التي تلجئه إلى أن يسكت عن مقاومتهم : إما خجلاً وحصراً ، أو خوفاً من مكروه يناله»[١] .

(١) الإحصاء ، ص١٣٧ .

والواقع أننا لا نملك أن نخفي دهشتنا من ذكر الفارابي لهذا المنهج ، أو الأسلوب ، الذي ينسف التقاليد العلمية من أساسها ، ويتعارض صراحة مع روح الدين الإسلامي ، كما يتناقض مع تعاليمه الواضحة في معاملة الخصوم. لذلك نميل إلى أن حديث الفارابي هنا أدخل في باب النقد الاجتماعي ، والسخرية من «بعض المتكلمين» الذين ربما يكونون قد استخدموا بالفعل مثل هذا الأسلوب الهابط في التعامل مع الخصوم .

المنهج الخامس :

وعلى غرار الأسلوب السابق ، يشير الفارابي إلى «أسلوب» آخر ، يتمثل في نصر الملة باستخدام كل ما يمكن من أساليب ، دون أدنى تحرج من استعمال «الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة» ولاشك أن هذا الأسلوب يذكرنا بمدأ «الغاية تبرر الوسيلة» يقول الفارابي عن أصحاب هذا الأسلوب : «وآخرون لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة ، لا يشكون في صحتها ، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ، ويحسنوها ، ويزيلوا الشبهة منها ، ويدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق ، ولم يبالوا أن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة ، لأنهم رأوا أن من يخالف ملتهم أحد رجلين :

- إما عدو ، والكذب والمغالطة جائز أن يستعملا في دفعه وفي غلبته ، كما يكون ذلك في الجهاد والحرب .

- وإما ليس بعدو ، ولكنه جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه ، وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة ، كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان»[1] .

(١) السابق ، ص١٣٧ ، ١٣٨ .

ومعنى ذلك ، أن هذا الصنف من المتكلمين لا يفتقر إلى حسن النوايا ونبل الهدف ، ولكنه -مع الأسف- يستخدم شتى الطرق ، حتى ولو كانت تتناقض مع نبل الهدف .

لقد سبق أن أشرنا من قبل إلى أن الفارابي قد فصل (الإلهيات) عن علم الكلام ، مع أن هذا العلم قد جرى العرف على أن يشمل ثلاثة مباحث أساسية هي : (الإلهيات - النبوات - السمعيات) ولعلنا الآن ندرك سر هذا الفصل : فالفارابي يريد أن تكون الإلهيات التي تمثل الأساس في قيام الدين مبنية على منهج البرهان ، المستمد من المنطق ، والذي تبلغ نسبة اليقين فيه أعلى درجة ممكنة . أما علم الكلام ، أو «ما تبقى منه» فقد خصصه الفارابي لحراسة الدين أي الدفاع عنه ضد خصومه ، ولاشك أن هذا الدفاع يتطلب منهجاً جدلياً يختلف عن البرهان ، كما أنه يهدف إلى غاية عملية وهي الانتصار على الخصوم المنافسين بأي ثمن ، الأمر الذي يبيح -أحياناً- استخدام بعض الوسائل غير المنطقية ، ونكاد نقول : غير العلمية -في سبيل الوصول إلى ذلك الهدف المنشود[1] .

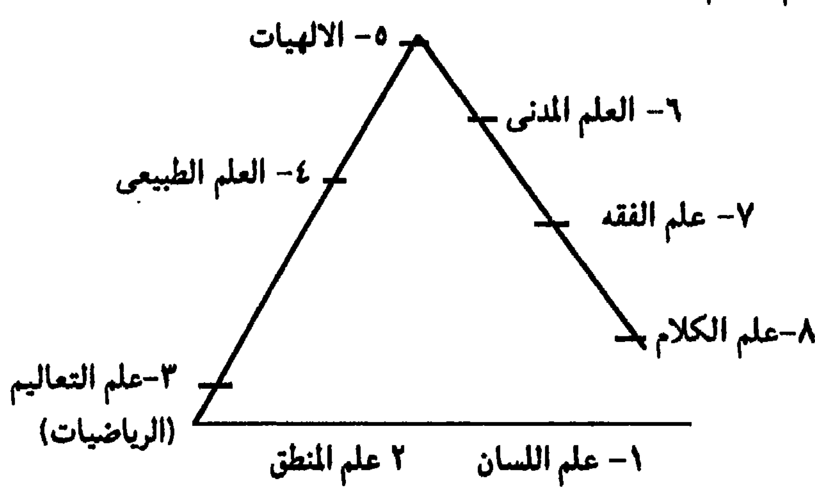
وبعد هذا العرض التحليلي - النقدي لتصنيف العلوم عند الفارابي سوف نتوقف عند بعض الملاحظات ذات الطابع العام على هذا التصنيف :

الملاحظة الأولى : هرم معرفي :

إننا نتصور البناء المترفي عند الفارابي في شكل هرم ، ضلعه الأرضي مكون من علم اللسان وعلم المنطق ، ثم يبدأ ضلعه الصاعد بالرياضيات أو

(١) على الرغم من وضع علماء المسلمين لعلم متميز هو (آداب البحث والمناظرة) فإن دراسة أنواع الجدل الفعلية ، وما أحاط بها من ظروف ثقافية ، واجتماعية ، وسياسية يظل موضوعاً هاماً جداً في التعرف على طبيعة «نوع» المشكلات التي كانوا يتناولونها ، و«طبيعة» الحلول التي كانوا يتوصلون إليها .

علم التعاليم ، ثم الطبيعيات ، وأخيراً تتربع على قمته الإلهيات .. ومع الضلع الهابط نبدأ بالعلم المدني (الأخلاق والسياسة) ، ثم علم الفقه ، وأخيراً علم الكلام.



وفي رأينا أن قيمة هذا التصور الهرمي تتمثل في أننا نبدأ بعلوم المداخل الضرورية (اللسان والمنطق) ثم نصعد إلى العلوم ذات الحقائق التي لا يتدخل الإنسان في صنعها (الرياضيات ، والطبيعيات) حتى نصل إلى قمة التجريد في الإلهيات .. وبعد أن يثبت لنا وجود الله ، وعدله ، وتساميه نبدأ طريقاً إنسانياً يتميز بقدرة الإنسان على صنع حقائق ومبادئ يمكن تطبيقها على نفسه ، وأسرته ، ومجتمعه (الأخلاق والسياسة والمعاملات) وفي النهاية يأتي علم الكلام الذي يحرس الملة ضد الخصوم .

الملاحظة الثانية : إحصاء أم تصنيف ؟

الذين يذهبون إلى أن عمل الفارابي يدخل تحت باب الإحصاء يجردونه بالتالي من طابعه الفلسفي ، وقد سبقت الإشارة إلى أنهم يعتمدون في ذلك على عنوان كتاب الفارابي نفسه من ناحية ، ومن ناحية أخرى على ما ورد في مقدمته : «قصدنا في هذا الـكتاب أن نحصي العلوم المشـهورة علماً

علماً ...» ونحن لا نختلف معهم حول ما صرح به الفارابي ، فهو بالفعل إحصاء ، ولكنه ليس «إحصاء فعليا» يجمع كل العلوم التي كانت موجودة في عصره ، لأن هناك عدداً من العلوم قد ذكرها الفارابي دون أن تكون موجودة ولا مشهورة على حد قوله في مجتمعه ، مثل (علم السياسة) . وفي المقابل من ذلك ، كانت هناك علوم (مشهورة) ولكن الفارابي أغفلها تماماً مثل علم التفسير ، وعلم الحديث ، وعلم التصوف ... إلخ .

لذلك فإننا نميل إلى اعتبار «إحصاء» الفارابي إحصاء نظريا ، أو بتعبير فلسفي ، إحصاء معياريا (لما ينبغي أن تكون عليه العلوم) في المجتمع الإسلامي . ومن هذه الزاوية يدخل إحصاء الفارابي مباشرة في مجال نظريات تصنيف العلوم .

الملاحظة الثالثة : غياب بعض العلوم :

نفتقد في تصنيف الفارابي بعض العلوم المهمة ، مثل علوم القرآن ، وفي مقدمتها علم التفسير ، وعلوم الحديث ، وفي مقدمتها علم مصطلح الحديث، وعلم الجرح والتعديل ، كذلك لا توجد إشارة واحدة إلى علم أصول الفقه ، وكان قد تميز قبل عهد الفارابي ، ومنذ كتب فيه الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) رسالته الشهيرة .

فهل يمكن القول بأن علم الفقه يشمل ، عند الفارابي ، بالضرورة هذه العلوم ؟ لقد رأيناه يوظف علم الفقه لتكوين ملكة الاستنباط عند الفقيه ، وهذا الاستنباط يعتمد على القياس . ولا قياس إلا على أصول . وليست هذه الأصول إلا ما ورد في القرآن الكريم ، والسنة النبوية . فمن اللازم إذن للفقيه أن يلم بمعرفة هذين الأصلين (وما نشأ حولهما من علوم) قبل أن يبدأ في ممارسة مهنته التي تقوم على الاستنباط .

أما التصوف ، فمن الغريب حقاً أن يغفله الفارابي ، الذي تصطبغ فلسفته بمسحة واضحة منه[١] . فهل يمكن القول أيضاً بأنه لم يعتبره علماً بالمعنى الاصطلاحي ، وإنما اعتبره فقط مجرد مستوى معين في مجال التجربة الدينية ؟

فإذا تركنا العلوم الدينية فوجئنا بغياب عدة علوم ، وأهمها : علم التاريخ الذي كان الطبري (ت ٣١٠هـ = ٩٢٣م)[٢] قد وضع فيه كتابه الكبير «تاريخ الأمم والملوك» وعلم الجغرافيا ، الذي كانت بعض الأعمال الأساسية قد أنجزت فيها ، وخاصة منذ عهد المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) .

أما علما الطب والصيدلة فلا توجد لهما إشارة واحدة في «إحصاء العلوم» . وقد يقال إن هذين العلمين متضمنان في العلوم الطبيعية ، ولكن تميزهما كعلوم مستقلة كان ينبغي أن يفسح لهما مجال بارز ، ومع ذلك ، وعلى الرغم من محاولة تبريرنا لغياب بعض هذه العلوم ، فإن غيابها من تصنيف الفارابي يفقده جزءاً هاماً من قيمته ، حيث أن إحدى خصائص «التصنيف» تتمثل في كونه «جامعاً» لكل العلوم[٣] .

(١) انظر مقال كارادي فو Karra de vaux عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية ط. أولى ، حيث يؤكد على هذه النزعة الصوفية ، أما الطبعة الثانية التي كتب مادة الفارابي فيها فالزر Walzer فتكاد تغفل تماماً عن هذا الطابع . وانظر كذلك : د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٣٥ ، ٣٨ . ط. ثالثة دار المعارف ١٩٨٣ .

(٢) انظر : هـ . جب : دراسات في حضارة الإسلام ، الفصل السابع ، الخاص بالتاريخ عند المسلمين ص١٤٣ وما بعدها - ترجمة د. إحسان عباس وآخرين . بيروت .

(٣) انظر : R. Blanche', L'Epistemologie, p. 63, Paris, 1972

الملاحظة الرابعة : خريطة متوازنة :

مما يحسب للفارابي بدون شك أنه استطاع أن يقدم للمجتمع الإسلامي في مطلع القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) خريطة متوازنة لمجموع العلوم التي ينبغي أن ينصب الاهتمام عليها .

والملاحظ أن هذه العلوم تكاد تكون شاملة لجميع أوجه النشاط المطلوب في مثل هذا المجتمع . والتوازن الذي نقصده هو الذي يحتوى على كل من : علوم الدين ، وعلوم الدنيا ، مبيناً فائدة كل علم ، موضحاً أهم أجزائه .

ومع أن تصنيف الفارابي يتضمن -كما رأينا من خلال العرض التحليلي السابق- مزايا كل علم ، وقيمة الأدلة المستخدمة ، فإنه لا يفضل علماً على علم ، أو مجموعة من العلوم على مجموعة أخرى -وهو الأمر الذي حدث- للأسف- فيما بعد ، عندما راح المؤلفون المسلمون يتباهون فيما بينهم بأن العلم الذي يشتغل به الواحد منهم هو «أفضل العلوم ، وأعلى العلوم ، وأهم العلوم» ! وكانت النتيجة أن راحت تختفي من المجتمع الإسلامي بعض العلوم، في الوقت التي سيطرت فيه علوم أخرى فأصبح كالأعرج الذي يمشي على قدم واحدة .

ولقد كان من أسوأ ما أصاب الحركة العلمية لدى المسلمين هو ضعف، ثم اختفاء العلوم الرياضية والطبيعية ، وانفراد العلوم اللغوية والدينية وحدها . وقد ظن المسلمون أن هذا وحده كاف لحياتهم ، ولكن الأمر لم يكن كذلك ، فما لبثت هذه العلوم الأخيرة أن أصابها الضعف والجمود ، وهنا حقيقة لابد من ذكرها في هذا الصدد . وهي أن الحركة العلمية أشبه ما تكون بالأواني المستطرقة ، وضعف بعض فروعها يستتبع بالضرورة ضعفها كلها ، كما أن قوة بعضها تعد قوة لها جميعاً .

وفي رأينا أن الفارابي كان على وعي عميق بهذه الحقيقة ، ومن ثم فقد قدم هذه الخريطة المتوازنة لكي ينبه المشتغلين بالعلم في المجتمع الإسلامي إلى أهمية قراءتها قراءة فاصحة ، تمهيداً لوضعها موضع التنفيذ .

الفصل السابع

المنهج التربوى لإعداد إخوان الصفا

ليس أحب إلى قلب أي مفكر ، مهما كان مزاجه الشخصي ، أن يرى أفكاره بين الناس منتشرة ، وأن يسمع اسمه جارياً على الألسنة . هذا أمر طبيعي لا غرابة فيه ، وإنما الغريب حقاً أن نلتقي في القرن الرابع الهجري بموسوعة فلسفية ضخمة ، تطرح للجماهير ، دون أن يعلن فيها عن أسماء مؤلفيها أو المشتركين في جمع مادتها ، وتنسيق أبوابها وفروعها ، كل ما تفعله أنها تكتفى بالإشارة العامة إليهم ، محاولة رسم صورة مثالية لهم ، وداعية في الوقت نفسه إلى سرعة الاقتداء بهم ، والتمسك بصحبتهم المحتوية

على (سعادة الدنيا والآخرة)[١] .

تلك هي جماعة إخوان الصفا[٢] ، وهذه أول عقبة يصطدم بها الباحث في فلسفتهم ، فإنه إذا كان أبو حيان التوحيدي ، المعاصر لهم (ت ٤٠٠ هـ) قد حدد أسماء طائفة منهم[٣] ، فإن الذي يبقي بعد ذلك هو سكوت التاريخ عن نشاط تلك الطائفة : كيف عاشت حياتها الخاصة ؟ ومن هو زعيمهم ؟ وما هي اتصالات أعضائها ؟ وأي اتجاه فكري أو عقائدي كان يجمعهم ؟ إلى جانب أسئلة أخرى يبقى بعدها جميعاً سؤال كبير هو : هل هذه الطائفة من الأسماء التي ذكرها التوحيدي هي وحدها التي كونت جماعة إخوان الصفا ، أم أن هناك عدداً آخر من الأسماء لم يذكره أبو حيان ، وبالتالي لا نعرف عنه شيئاً[٤] ، ثم ما السبب في ألا نسمع عنهم غير إشارة أبي حيان ، مع أن موسوعتهم الضخمة تؤكد أنها لابد أحدثت ، في القرن الرابع الهجري ، أثراً فكرياً ، يعتقد أنه آثار الرأي العام حينئذ ، إن بالقبول وإن بالرفض .

مهما يكن من شئ ، فإن المنهج الذي رسمته هذه الدعوة ، المجهولة المؤلفين ، لتخريج الرجال أو القادة ، كفيل بأن يلقي لنا استعراض خطواته كثيرا من الضوء على الشخصية المنشودة ، لهذه الدعوة ، وذلك فضلاً عن

(١) رسائل إخوان الصفا جـ٣/ ٢١ ، ٤/ ٩٩ ط القاهرة ١٩٢٨ (في أربعة أجزاء بتقديم د. طه حسين ، وأحمد زكي باشا) وسوف نشير إليها فيما بعد بالرسائل اختصارا .

(٢) الإشارة إلى هذا المصطلح وردت لأول مرة في كتاب (كليلة ودمنه) الذي ترجمه ابن المقفع ، في النصف الأول من القرن الثاني الهجري . انظر: باب الحمامة المطوقة .

(٣) الإمتاع والمؤانسة ٢/ ٤ ، الليلة ١٧ ، والأسماء كما يلي : زيد بن رفاعة ، (خادمه أبوسليمان بن معشر البستي ، المعروف بالمقدسي) ، أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، أبو أحمد المهراجاني ، العوفي .

(٤) تشير الرسائل إلى أن القادة كانوا من كل الطبقات ، كما كانوا منتشرين في كل مكان ٢/ ٢١٤ .

أنه ربما قدم شيئاً ذا قيمة في ميدان آخر ، وهو الميدان الذي مازالت تجري فيه حتى اليوم محاولات للتعرف على الشخصيات الحقيقية لأعضاء تلك الجماعة[١] . وأخيراً ، فمهما قصر هذا البحث في الوصول إلى غايتيه السابقتين ، فإنه سوف يحتفظ بعرض متواضع لجانب هام من جوانب فلسفة إخوان الصفا ، وهي الفلسفة التي مازالت ، على الرغم من مما بذل فيها من جهود حتى الآن ، موضوعاً للدرس والتحليل .

طبيعة الجماعة :

يقدم إخوان الصفا أنفسهم إلى الجماهير في نص قوي ، أشبه ما يكون بتلك البيانات التي تصدر عن إذاعات العالم في عصرنا الحاضر ، معلنة عن قيام ثورة أو مؤذنة بحدوث تغيير ، يقولون : (نحن جماعة إخوان الصفا .. أصفياء وأصدقاء كرام .. كنّا نياماً في كهف أبينا آدم مدة من الزمن ، تتقلب بنا تصاريف الزمان ونوائب الحدثان ، حتى جاء وقت الميعاد ، بعد تفرق في البلاد ، في مملكة صاحب الناموس الأكبر ، وشاهدنا مدينتنا الروحانية المرتفعة في الهواء)[٢] .

تلك هي إشارة البدء ، وهي تقفنا من أول وهلة على أن هناك هدفاً أكبر وأعمق من تأليف كتاب ، أو موسوعة علمية ، يقصد بها مجرد تثقيف الناس ، وتشير إلى أن ورائها جماعة منظمة تعمل لغرض محدد ، تلمح إليه ، ولا تصرح به ، لكنها على أية حال : جماعة متميزة ، لها خصائص يمكن تتبعها في أناة وصبر (فمن علامات أولياء الله ، المبعوثين من موت الجهالة ، المنبهين من رقد الغفلة ، المستبصرين بعين اليقين ، ونور الهدى ، العارفين

(١) انظر (إخوان الصفا) للدكتور محمد غلاب ، حيث يعترف في فصل (كيف تكونت الجماعة) بصعوبة المشكلة ص١٦ - ١٧ ، العدد ١٩٠ ، المكتبة الثقافية بالقاهرة ١٩٦٨ .

(٢) الرسائل ٤/ ٨٥ .

بحقائق الأشياء وتغاير الأمور ، وتصاريف الأحوال ، فقد صارت الأيام كلها عندهم عيداً واحداً ، وجمعة واحدة ، وصارت الأماكن كلها لهم مسجداً واحداً، والجهات كلها قبلة ومحراباً (أينما تولوا فثم وجه الله) وصارت حركاتهم كلها عبادة لله ، وسكوناتهم طاعة له ، استوى عندهم مدح المادحين ، وذم الذامين ، لا يأخذهم في الله لومة لائم ، قياماً لله بالقسط شهداء لله بالحق ، وهم على صلواتهم دائمون[1] ، فقلوبهم في راحة من التعلق بالأسباب ، وأبدانهم فارغة عن تكلف ما لا يعنى به ، ونفوسهم ساكنة عن الوسواس ، وهم في راحة من أنفسهم ، والناس منهم في راحة وأمان ، لا يريدون لأحد سوءا ، ولا يضمرون شراً لأحد من الخلق ، عدواً كان أو صديقاً ، مخالفاً كان أو موافقاً)[2] .

ولاشك في أن هذا النص يتضمن دعوة واضحة إلى نوع من (الدين العالمي) الذي تنمحي فيه الحدود بين الأديان المنزلة ، ولا ينبغي أن ينخدع القارئ بتطعيم النص ببعض آيات القرآن الكريم ، التي وردت بالتأكيد في غير سياقها . كما لا ينبغي أن يوحي إليه هذا الموقف المتسامح من الجماعة مع العدو والصديق أنه أمام جماعة صوفية ، قد قطعت أسبابها بالدنيا ، وأخلت صدورها من التعلق بها ، واستوى عندها -على حد التعبير- مدح المادحين ، وذم الذامين .. لأننا ما نلبث أن نجد هذه الصوفية أو الشفافية قد اختفت أمام الدعوة إلى (تنظيم عقلي) ، ينصب من العقل رئيساً للجماعة ، ويلزمها قضاياه وشرائطه (... ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة إخواننا والحكم بيننا : العقل الذي جعله الله رئيساً على الفضلاء من خلقه ، الذين

(١) يورد أبو حيان نقاشا احتدم بين الحريري والمقدسي ، والأخير من إخوان الصفا ، حتى وصل الأمر بالحريري أن يصيح بالمقدسي قائلا : (فما بالنا لا نرى واحدا منكم يقوم بأركان الدين، ويتقيد بالكتاب والسنة ، يراعي معالم الفريضة ، ووظائف النافلة) الإمتاع والمؤانسة ١٤/٢ .

(٢) الرسائل ٣/ ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

هم تحت الأمر والنهي ، ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا ، وأوصينا بها إخواننا)[١] .

وإذا كان العقل رئيس الجماعة ، فقد كان من الممكن الاكتفاء بأن تلتقي هذه الجماعة على أسسه وقوانينه ، ولكن الأمر يتجاوز بالتأكيد هذا اللقاء الفكري ، فيدعو الشخص إلى الانخراط الكامل في جماعة لها سلوكها الخاص، ومبادئها المعينة : (هلم إلى مجلس إخوان لك نصحاء ، وأصدقاء لك كرماء فضلاء أخيار علماء ، محبين لك متوددين إليك ، فيعرفوك ما لا تنكره ، ويعلموك ما تتيقنه ، ولا تشك فيه بشواهد من نفسك وبراهين من ذاتك ودلائل من جوهرك .. إذا انتبهت نفسك من نوم الغفلة ، ورقدة الجهالة، ونظرت بعين البصيرة كما نظروا ، وسرت بسيرتهم العادلة كما ساروا ، وعملت بسنتهم الحسنة ، وتفقهت في شريعتهم العقلية ، ودخلت مدينتهم الروحانية ، وتخلقت بأخلاقهم الملكية ، وعرفت آراءهم الصحيحة ، وتعلمت معلوماتهم الحقيقية)[٢] .

مرحلة الاختيار :

الظاهر إذن أننا جماعة فكرية تدعو الناس جميعاً إلى الالتحاق بها ، والسير على طريقها ، وهي في سبيل ذلك تتبع منهجاً محكماً لاختيار أعضائها فتبدأ باختيار الشباب ، السالمي الصدور ، والمتهيئين لقبول الدعوة بدلاً من الشيوخ الذين تأصلت فيهم الآراء القديمة والعادات ، بحيث يصبح من العسير تغيير معتقداتهم ، أو حتى تعديلها : (لاتشغل بالك بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا في الصغر آراء فاسدة ، وعادات رديئة ،

(١) الرسائل ٤/ ١٨١ .
(٢) الرسائل ٣/ ٢١ .

وأخلاقاً وحشة ، فإنهم يتبعونك ثم لا ينصلحون ، وإن صلحوا قليلاً قليلاً فلا يفلحون ، ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور ، الراغبين في الآداب ، المبتدئين في النظر في العلوم ، المريدين طريق الحق والدار الآخرة ، المؤمنين بيوم الحساب ، المستعملين شرائع الأنبياء ، عليهم السلام ، الباحثين عن أسرار كتبهم ، التاركين الهوى والجدل ، غير متعصبين على المذاهب)[١] .

هذه هي التربة الصالحة التي تتمكن الدعوة من أن تضرب فيها بالجذور : الشباب الخالص المتفتح الذي يشدو على طريق الأدب والعلم ، والذي لم ينضم بعد إلى واحد من الأحزاب السياسية ، أو الدينية التي كانت ظروف القرن الرابع الهجري تسمح لها حينئذ بالنمو والانتشار[٢] .

إن في اختيار الشباب ، بالإضافة إلى أنه أخصب تربة لنمو الدعوة ، حماية لها وعونا ، وهذه الحماية قد لا تكون في بداية الأمر حماية مسلحة ، ولكن الملاحظ أنها على أقل تقدير طاقة مختزنة يمكنها فيما بعد أن تدافع عنها بالجسد والروح . هذا إذا أضفنا أنهم كانوا يفضلون نوعاً خاصاً من الشباب ، وهو ذلك النوع الذي يتميز بالعاطفة المرهفة تجاه الناس والأشياء : (ومن الناس من يرى ويعتقد في دينه ومذهبه الرحمة والشفقة للناس كلهم ، ويرثي للمذنبين ، ويستغفر لهم ، ويتحنن على كل ذي روح من الحيوان ، ويريد الصلاح للكل ، وهذا مذهب الأبرار والزهاد والصالحين من المؤمنين ، وهكذا مذهب إخواننا الكرام)[٣] .

(١) الرسائل ٤/ ١٤٤ .

(٢) كان للإسلام في ذلك الوقت ثلاثة خلفاء متعاصرين : واحد في العراق ، والثاني في شمال إفريقيا ، والثالث في أسبانيا ، ودارت الإمارات الصغيرة في فلك هؤلاء مستوحية في ولائها مصلحة الأسر الحاكمة ، ولا يمكن في هذا المناخ إلا أن نتصور نشاط الأحزاب مشجعة كل دولة ، بل وكل إمارة – انظر : إخوان الصفا – للدكتور جبور عبد النور ص٥ ، ٦ .

(٣) الرسائل ٤/ ١٠٨ .

إننا نتصور هذا الشاب الذي اجتمعت في صدره فتوة الشباب إلى جانب فورة العاطفة قد انخرط في الدعوة عن اقتناع فصار أعظم ما يكون إيماناً بها، وأشد ما يكون إخلاصاً لها ، وفداء في سبيلها ، وهو نفس الشاب الذي ينشده إخوان الصفا ، ويرسمون لتنشئة منهجا محكما سوف نتتبع خطواته فيما يلي :

مرحلة الإعداد :

تتلو مرحلة الاختيار مرحلة أخرى طويلة ذات خطوات متتالية لإعداد الشباب إعداداً روحيا وعقليا وأخلاقيا حتى يصبح -على حد التعبير- إنسان خير فاضلا ، أو أخا صفاء حقيقيا .

ونستطيع أنْ نقسم مرحلة الإعداد قسمين كبيرين ، يتضمن أحدهما منهجا للتطهير الجسدي والنفسي من عادات وطبائع معينة . ويشتمل الآخر على منهج لتكوين علمي وعقائدي وأخلاقي ، الغرض منه ، في النهاية ، تخريج إخوان الصفا إلى الحياة ممارسين حقهم الموضح في قيادة الناس جميعاً نحو السعادة الكاملة[١] .

أول ما يتخلص منه أخو الصفا هو شهوات الدنيا ، وغرائز البدن التي تعتبر في نظر إخوان الصفا ، حائلا بين الإنسان والمعرفة ، فهم يقررون أن أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية ، وأسرارها المكنونة لا يمسها إلا المطهرون من أدناس الشهوات وأرجاس الكبر والرياء[٢] .

وإذا كان الامتناع عن الكبر والشهوات هو أول خطوة في مرحلة

(١) الرسائل ٢/ ١٩ ، ونحب أن نشير إلى أن التقسيم عبارة عن محاولة لجمع وتنسيق مادة الموضوع المتناثرة في رسائل إخوان الصفا كلها .

(٢) الرسائل ٤/ ٤٧ .

التطهير، فإن ترك الفضول أو الاكتفاء بما هو ضروري للبدن خطوة تالية تتقدم بالإنسان في طريق المعرفة (واعلم إن كنت محباً لأهل العلم والحكمة أنك تحتاج أن تسلك طريق أهلها ، وهو أن تقتصر من أمور الدنيا على ما لابد منه ، وتترك الفضول)(١) .

وفي نهاية هذه المرحلة ، يطالب إخوان الصفا بأن يطرح على الأرض كل نزعات الجسد ، وأن يتطلع إلى عالم آخر روحي ، يسمو عن الرغبة في الدنيا، ويعتمد على التصوف والزهد (إن الافتخار والثناء ينبغي أن يكون في اقتناء الفضائل الحكمية والزهد والتصوف ولزوم مذاهب الربانيين والتهاون بأمر الجسد)(٢) .

النفس إذن هي جوهر الإنسان ، وإذا آمن بذلك فما عليه إلا (أن يهتم بأمرها ، ويحرص على خلاصها من ظلمة الجهالة ، واستنقاذها من بحر الهيولي ، وعتقها من أسر الطبيعة)(٣) ومحاولة الوصول بها إلى أعلى مراتب الإنسانية ، وفي سبيل ذلك ، عليه أن يقوم بعملية إخلاء وتطهير للنفس من كل ما علق بها من الأخلاق والعادات الرديئة منذ الصغر ، وصار لها طبعا مع العادة (وأما رتبة الإنسانية التي تلي رتبة الملائكة فهي أن يجتهد الإنسان ويترك كل عمل وخلق مذموم قد اعتاده من الصبا)(٤) .

والخلق المذموم في رأي إخوان الصفا- هو كل خلق ينفر الناس من صاحبه -والواقع أن هذا أمر منطقي في منهج يعد الإنسان ليكون قائداً لجماعة عليه ألا يظلم أحدا من الناس ، أو يتعدى على الضعفاء منهم(٥)،

(١) الرسائل ٢/ ١٧ .
(٢) الرسائل ٣/ ٣٤ .
(٣) الرسائل ٣/ ٣٤ .
(٤) الرسائل ٢/ ١٤٦ .
(٥) الرسائل ٣/ ١٧٥ .

كما ينبغي عليه ألا يخون ، أو يكذب ، أو يخدع ، أو ينافق ، أو يعمل الخير رياء[(١)] ، ويصون لسانه عن الفحشاء[(٢)] ، ولا يدخل في منازعة أو خلاف (إياك والمكان الذي تكون فيه المنازعة والخلاف ، وإن جرى (النزاع) وأنت فيه ، فاخرج ، وابتعد عنه)[(٣)] ، (فإن أردت أن تكون هاديا ،مهديا ، مؤيدا رشيدا ، فاترك الخصومات والأخلاق الرديئة والأعمال السيئة والأفعال القبيحة واجتنب الآراء الفاسدة)[(٤)] ، والخلاصة أنه لا ينبغي لإخوان الصفا أن يأتوا عملا يبعد الناس عنهم ، أو يفرق القلوب من حولهم .

بهذا تتم عملية التطهير ، لتبدأ بعدها مرحلة التكوين أو الامتلاء . وأولى خطوات هذه المرحلة هو البحث عن المعرفة ، أيا كان نوعها (.. وتعلم العلم أي علم كان : حكميا أو شرعيا ، رياضيا أو طبيعيا أو إلهيا ، فإنها كلها غذاء للنفس وحياة لها في الدنيا والآخرة)[(٥)] .

وليس هذا العلم المطلوب ، أو تلك الثقافة المفتوحة بعيدة المنال ، إذ هي مقدمة لإخوان الصفا في تلك (الرسائل) البالغ عددها إحدى وخمسين رسالة (وقد جعلنا الرسائل كلها على أربعة أقسام) :

القسم الأول : رياضية يبتدأ بها .

القسم الثاني : جسمانية طبيعية يتلو بها .

والقسم الثالث : نفسانية عقلية من بعدها .

(١) الرسائل ٤/ ١٨٠ ، ٢٩٨ .
(٢) الرسائل ٤/ ٦٣ .
(٣) الرسائل ٣/ ١٧٥ .
(٤) الرسائل ٤/ ٧١ .
(٥) الرسائل ٤/ ٧١ .

والقسم الرابع : ناموسية إلهية هي آخرها[١] .

وأهم ما تمتاز به ثقافة إخوان الصفا -كما تحدد رسائلهم- أنها ثقافة شاملة ، تستغرق كل شئ ، وتقف أمام كل جزئية في الكون ، ولو وقفة عابرة (من مذهب إخواننا الكرام -أيدهم الله- النظر في جميع علوم الموجودات التي في العالم من الجواهر والأعراض والبسائط والمجردات والمفردات والمركبات والبحث عن مبادئها ، وعن كمية أجناسها وأنواعها وخواصها ، وعن ترتيبها ونظامها على ما هي عليه الآن)[٢] .

وفي مقابل هذه الثقافة الشاملة ، لابد من توافر العقلية المرنة التي تأخذ المعرفة عن أي كتاب ، ليست عمياء بالتعصب ، أو مغلقة على مذهب واحد لاتقبل سواه (وبالجملة ينبغي لإخواننا -أيدهم الله تعالى- ألا يعادوا علما من العلوم ، أو يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن مذهبنا يستغرق المذاهب كلها . ويجمع العلوم جميعاً)[٣] .

ويحذر إخوان الصفا صاحبهم من أن يتبلد شعوره أمام الحوادث التي تتكرر كل يوم ، فهو مطالب على الدوام بأن يكون يقظاً متطلعاً يطرح الأسئلة على عقله أمام كل شئ (إن مشاهدة جريان الأمور دائما إذا صارت عادة قل تعجب الناس منها ، والفكر فيها ، والاعتبار لها ، ويعرض لهم من ذلك سهو وغفلة ، ونوم النفس ، وموت الجهالة ، فاحذر من هذا الباب - ياأخي- ولا تكن من الجاهلين)[٤] .

وكما يحذر إخوان الصفا من بلادة العقل أمام العادة ، يحذرون كذلك

(١) الرسائل ٤/ ٣٢٠ ، ٣٢١ .
(٢) الرسائل ١/ ٢٣ .
(٣) الرسائل ٤/ ١٠٥ ، وأيضا ٢١٦ .
(٤) الرسائل ٢/ ١٦١ .

من الوقوع تحت وطأة التقليد ، لاسيما في أمر الآخرة (إن أفضل العلماء هم أهل الله والورع الذين هم من أمر الآخرة على بصيرة ، لا على تقليد ورواية)[١] .

أما طريق المعرفة عند إخوان الصفا فينحصر في واحد من ثلاث : قوة الفكر الذي تدرك به النفس الموجودات المعقولات ، ومن هذا الطريق أخذت الأنبياء ، عليهم السلام ، الوحي من الملائكة[٢] ، والطريق الآخر : السمع الذي تقبل به النفس معاني اللغات ، وما تدل عليه الأصوات من الأخبار الغائبة ، والأخير : طريق النظر الذي به تشاهد النفوس الموجودات الحاضرة[٣] .

وإذا كان الحق هو الغاية القصوى للمعرفة ، فإن دون الوصول إلى تلك الغاية عقبات ومشاكل ، وتوضح الجماعة لأخي الصفا أصلح الطرق للخروج من الإشكال إذا صادفه (اعلم أن الحق هو غاية ليس وراءها نهاية ، ولكن دونها أمور متشابكة مشكلة ، واعلم أن الألفاظ محتملة للمعاني ، والأوهام تذهب في طلبها كل مذهب ، فينبغي لك إذا سمعت لفظة محتملة للمعاني ألاتحكم عليها حكما دون أن تبين بعقلك كل المعاني التي تحتملها تلك اللفظة ،لعلك تفهم الغرض الأقصى الذي هو الثواب ، وتبلغ الغاية القصوى التي هي الحق)[٤] .

(١) الرسائل ٣/ ٢٧٦ .

(٢) من الضروري هنا التنبيه إلى أن إخوان الصفا يضعون الفيلسوف في مرتبة أعلى من النبي: (إن أتم الحيوانات هيئة ، وأكملها صورة ، وأشرفها تركيبا هو الإنسان ، وأفضل الإنسان هم العقلاء ، وأخيار العقلاء هم العلماء ، وأعلى العلماء درجة وأرفعهم منزلة هم الأنبياء ، عليهم السلام، ثم بعدهم في الرتبة الفلاسفة والحكماء) الرسائل ٤/ ١٧٨ .

(٣) الرسائل ٣/ ٣٢ ، ٣٣ .

(٤) الرسائل ٤/ ١٣٨ .

وفي الواقع ليست الدعوة إلى التوقف المستأني أمام المشكلات إلا تمهيدا ذكيا من إخوان الصفا للتفرقة بين نوعين من المعرفة : نوع سطحي يدركه -على حد زعمهم- علماء الشريعة ، ونوع عميق لا يصل إليه إلا الراسخون في العلم (إن لكل شئ من الموجودات في هذا العالم ظاهراً وباطناً ، وظواهر الأمور قشور ولباب ، وبواطنها لب ومخ ، وأن الناموس هو أحد الأشياء الموجودة في هذا العالم منذ كان ، وله أحكام وحدود ، ظاهرة بينة يعلمها أهل الشريعة وعلماء أحكامها من الخواص والعوام ، ولأحكامه وحدوده أسرار وبواطن لا يعرفها إلا الخواص منهم والراسخون في العلم)[١] .

هنا فقط يدرك عضو الجماعة أن لمعرفته حدودا يجب أن يقف عندها، ويعلم أن وراء كل شئ سراً مغلقاً لا ينبغي له اقتحامه ، وأخيرا فهو يقف على حقيقة نفسه ، وهي أنه ليس حرا في اكتشاف الحق وحده ، ولا قادراً على الوصول إليه بمفرده ، لابد إذن من مرشد يأخذ بيده (واعلم -أيها الأخ- أن من سعادتك أيضا أن يتفق لك معلم ، ذكي ، جيد الطبع ، حسن الخلق ، محب للعلم ،طالب للحق ، غير متعصب لرأي من المذاهب)[٢] .

وترتفع منزلة هذا المعلم حتى تصل منزلة الوالد لأبنائه ، بل إنها تفوق تلك الأبوة الجسدية الزائلة (واعلم أن المعلم والأستاذ أب لنفسك ، وسبيل لنشوئها ، وعلة حياتها . كما أن والدك أب لجسدك ، وكان سببا لوجوده ، وذلك أن والدك أعطاك صورة جسدانية ، ومعلمك أعطاك صورة روحانية)[٣] .

وهم إذ يضيقون نطاق المعرفة على أخي الصفا عند هذا الحد ، لا يلبثون

(١) الرسائل ١/ ٢٥٥ .

(٢) الرسائل ٤/ ١١٤ .

(٣) الرسائل ٤/ ١١٣ .

أن يمنحوه الأمل في تخطي هذا النطاق والارتفاع إلى منزلة أعلى ، وهكذا يطبعونه دائما على التطلع الدائم إلى قمة تنظيمهم (فإن استوى أن تكون في أعلى المراتب وأعلى الدرجات فلا ترض لنفسك بالدون ، واجتهد في الطلب ، فإن الذين هم فوقك قد كانوا ، وليست هذه مراتبهم ، ثم اجتهدوا في الطلب)[١] .

ومع هذا ، فهم يعتذرون عن عدم إفشاء علمهم للناس بعذر لا يمكن قبوله على إطلاقه (واعلم -أيها الأخ البار الرحيم- أنا لا نكتم أسرارنا على الناس خوفا من سلطة الملوك ، ذوي السلطة الأرضية ، ولا حذرا من شغب جمهور العوام ، ولكن صيانة لمواهب الله ، عز وجل ، لنا)[٢] .

بقي أن نشير -في مرحلة التكوين العلمي- إلى دعوة إخوان الصفا أتباعهم جميعا أن يحصلوا بصفة خاصة ، (علم أحوال القمر) وهو جزء من علم الفلك ، وذلك كبداية للإفادة منه في صلاح أي أمر من أمور الدنيا (لا ينبغي لأحد من إخواننا -أيدهم الله- ولا لأحد من أي الناس كان ، أن يبتدي بتدبير شئ من الأشياء ، ولا صنعة من الصنائع ، ولا عمل من الأعمال يريد به الصلاح في أمر نفسه ومعيشته إلا بعد معرفة أحوال القمر ، لأنه اختص بتدبير عالم البشر)[٣] .

وقد يكون هذا أمرا طبيعيا لاسيما بعد أن عرفنا نوع الثقافة الشاملة التي يحصلها أخو الصفا ، غير أن ما يفهم منه أعمق من هذا ، وهو محاولتهم وضع أخي الصفا في منزلة الإنسان الذي يسعى إليه الجمهور طالبا استشارته في كل صغيرة وكبيرة .. والمستشار دائما قائد له حق السيطرة

(١) الرسائل ٤/ ٤٧ .
(٢) الرسائل ٤/ ٢١٥ .
(٣) الرسائل ٤/ ٤٤٧ .

الروحية على سائليه ، والتوجيه لهم فيما يقصدون له ، وربما أكد ذلك الفهم دعوتهم الأخرى إلى ضرورة معرفة السحر والطالع وما إلى ذلك (واعلم يا أخي .. أنك وجميع إخواننا محتاجون إلى المعرفة بهذه الأمور (السحر ومعرفة الطالع إلخ) لتكونوا أغنياء بما في أنفسكم من المعارف والعلوم عن الحاجة إلى من لا يعرف قدركم ، فيكون له الفضل عليكم ، إذ قد جهلتهم ما علمه ، واحتجتم فيه إليه ، وليس هذا صفة إخواننا الفضلاء ، لأنهم لا يرضون لأنفسهم الجهل)(١) .

والظاهر أن اعتقاد أخى الصفا يحتوي على أن العالم مخلوق ، وأن له (بارئاً حكيما قادرا حليما جواداً كريما غفورا رحيما . وأنه قد أحكم أمر عالمه على أحسن نظام ، ورتب تدبير الخليقة على أتقن حكمة . ولم يترك فيه خللا ، ولا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء ، ولا يرى في خلق الرحمن من تفاوت)(٢) .

ولكن البحث عن نشأة الكائنات وتطورها في فلسفة إخوان الصفا ينتهي بأنهم يقفون من الطبيعة موقفاً مادياً ، ويفسرون نشأة الحياة على الأرض بصورة تجعلنا نتجاوز هذا النص السابق وأمثاله في مجال البحث عن عقيدتهم في مسألة خلق العالم ، فإنهم - في الواقع - يذهبون إلى القول بنوع من التطور الطبيعي بين الكائنات بدءا من الجماد ، فالنبات ، فالحيوان ، وانتهاء بالإنسان .. ويستعيرون لتفسير هذا التطور نظرية الفيض التي تسربت إلى المسلمين من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة(٣) :

(١) الرسائل ٤/ ٤١٨ .

(٢) الرسائل ٣/ ٨٧ ، ٨٨ .

(٣) هذه هي النتيجة التى ينتهى إليه الفصل الثامن ، بعنوان (فكرة التطور في فلسفة إخوان الصفا) .

ومهما يكن من أمر البحث عن العقيدة الحقيقية لإخوان الصفا، فمن الأفضل أن ننبه إلى أن هذه المسألة لا ينبغي تلمس جوهوها (كله) في الرسائل (وحدها) ، وإنما يجب الاستعانة أيضا بما يقدمه لنا التاريخ الصحيح عن الحياة الخاصة لتلك الجماعة . لأننا أمام دعوة تحاول جاهدة إخفاء أهدافها الحقيقية ، كما أننا في مواجهة مؤلف ذكي يلعب بالألفاظ ، ويموه على القارئ العادي كثيرا من الحقائق .

بعد ذلك تأتي مرحلة التكوين الأخلاقي ، والغرض منها أن يحقق أخو الصفا عددا من الصفات والأخلاق الحميدة ، يتمكن بعد اكتسابها من أن يكون قدوة لغيره من الناس (وأما رتبة الإنسانية التي تلي (تسبق) رتبة الملائكة فهي أن يجتهد الإنسان ويترك كل عمل وخلق مذموم قد اعتاده من الصبا ، ويكتسب أضداده من الأخلاق الحميدة ، ويعمل عملا صالحا ، ويتعلم علوما حقيقية ، ويعتقد آراء صحيحة)[١] .

(واعلم -يا أخي- أن حسن الخلق ، والسيرة العادلة هما من أخلاق الملائكة)[٢] ، (وسبيلك أن تعود نفسك عمل الخير لأنه خير ، لا تريد بفعلك عوضا ، ولا يحملك على فعله خوف)[٣] ويلاحظ أن فكرة عمل الخير من أجل ذاته -من الأفكار الأجنبية التي تسربت إلى المسلمين من الخارج ، وتكمن خطورتها في أنها تفصل فكرة الخير عن الثواب الإلهي الذي ينتظر صاحبه في الآخرة ، كما يحدث نفس الشئ بالنسبة إلي فكرة الامتناع عن الشر والخوف من العقاب الإلهي في الآخرة ، ومن المعروف أن هذه الأفكار مما شاع في عالم التصوف ، وتصدى له علماء المسلمين[٤] .

(١) الرسائل ٢/ ١٤٦ .
(٢) الرسائل ٤/ ٦٧ .
(٣) الرسائل ٤/ ٢٩٨ .
(٤) انظر : تلبيس أبليس لابن القيم الجوزي ص١٦١ - ١٦٩ .

ويوصى إخوان الصفا صاحبهم بأن تكون أخلاقه رضية،وعاداته جميلة، وأفعاله مستقيمة، يؤدى الأمانة إلى أهلها، كائناً من كان من ولى وعدو، ويأخذ نفسه بحفظها، ويرعى حق من استرعاه حقها، ويحسن مجاورة جاره، ويصفى مودة صديقه، ويخلص المحبة لمحبه، مع قلة الفزع فى مستعجل زائل، وحادث نازل، ويريد للغير ما يريد لنفسه[1] .

لكن أهم ما يميز أخلاق عضو الجماعة، وهو فى الوقت نفسه أصل لكل الأخلاق التى يدعى إليها ، هو إيثار الغير، أو إنكار الذات، أو مايمكن أن نطلق عليه فدائية الفرد الذى يضحى بنفسه من أجل المجموع : (واعلم - ياأخى - أن دولة أهل الخير[2] يبدأ أولها من قوم علماء حكماء،وخيار فضلاء، يجتمعون على رأى واحد، ويتفقون على مذهب واحد، ودين واحد، ويعتقدون بينهم عهداً وميثاقاً: ألا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضا، ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم ، وكنفس واحدة فى جميع تدبيرهم فيما يقصدون من نصرة الدين، وطلب الآخرة)[3] .

(وأعلم أيها الأخ البار الرحيم - أيدك الله وإيانا بروح منه - أنه ليس من جماعة يجتمعون على تعاون فى أمر من أمور الدنيا والآخرة أشد نصيحة بعضهم لبعض من تعاون إخوان الصفا.. وينبغى أن تعلم أن العلة التى تجمع بين إخوان الصفا هى أن يرى ويعلم كل واحد منهم أنه لايتم له ما يريد من صلاح معيشة الدنيا، ونيل الفوز والنجاة فى الآخرة إلا بمعاونة كل واحد منهم

(١) الرسائل ٤/ ٢٩٧ ، ١٩٨ .

(٢) يلاحظ تحول التعبير من (جماعة إخوان الصفا) إلى (دولة أهل الخير) وما يتضمنه هذا التحول من كشف للهدف الذي بدأ عمليا مصطبغا بصبغة صوفية فلسفية ، ثم أصبح فيما بعد سياسيا واضحا .

(٣) الرسائل ١/ ١٣١ .

لصاحبه، وأما السبب الذى يحفظهم على تلك الحال، فهو المحبة والرحمة والشفقة ، والرفق من كل واحد منهم ، والمساوة فيما يريد ويحب ويبغض ويكره لنفسه)[١] .

الاتحاد في الرأي والمعتقد ، والتعاون على أمور الدنيا ، والتفاني المطلق في سبيل المجموع .. ما هي إلا مقدمات صحيحة إلى إقامة تنظيم سياسي ، لا يخدعنا – بعد ذلك التعبير عنه بأنه روحاني ونحوه (وينبغي لنا – أيها الأخ – أن نتعاون ونجمع قوة أجسادنا ، ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيرا واحدا ، ونبني مدينة فاضلة روحانية)[٢] .

ويتضح الهدف السياسي أكثر ، عندما يقرر إخوان الصفا أنه ينبغي أن يكون لأهل المدينة سيرة جميلة كريمة حسنة ، يتعاملون بها فيما بينهم ، وأن يكون لهم (سيرة أخرى) يعاملون بها أهل المدن الجائرة[٣] .

ويكفي أن نسوق مثالا يوضح تلك (السيرة) التي يشير إليها إخوان الصفا وخاصة فيما يتعلق بمعاملاتهم بعضهم بعضا داخل مدينتهم (الروحانية) (فينبغي لإخوانهم ممن قد رزق المال والعلم جميعا أن يؤدي شكر ما أنعم الله ، جل وعز ، به عليهم بأن يضم إليه أخا من إخوانه ممن قد حرمهما جميعا ، ويواسيه من فضل ما أتاه الله من المال ليقيم به حياة جسده في دار الدنيا ، ويرفده ، ويعلمه من علمه لتحيا به نفسه للبقاء في دار الآخرة .

ولا ينبغي أن يمن عليه من المال ولا يستحقره ، ويعلم أن الذي حرم أخاه هو الذي أعطاه . وكما أنه لا يمن على ابن له جسداني فيما يربه وينفقه عليه

(١) الرسائل ٤/ ٢١٨ ، ٢١٩ ، وأيضا ٤/ ١٨٠ .
(٢) الرسائل ٤/ ٢٢٠ .
(٣) الرسائل ٤/ ٢٢٠ .

من مال . ويورثه ما جمعه من المال بعد وفاته ، كذلك لا يجب أن يمن على ابنه النفساني ، لأنه إن كان ذلك ابنه الحيواني ، فهذا ابنه النفساني[١] .

وأما من رزق المال ، ولم يرزق العلم من إخواننا ، فينبغي له أن يطلب أخا ممن قد رزق العلم ، ويضمه إليه ، ويواسيه : هذا من ماله ، ويرفده هذا من علمه ، ويتعاونان جميعا على إصلاح أمر الدين والدنيا .

وينبغي للأخ ذي المال ألا يمن على الأخ ذي العلم بما يواسيه من ماله ولا يحتقره لفقره[٢] .

وينبغي للأخ ذي العلم والحكم ألا يحسد ذا مال له ، لا يستحقره لجهله، ولا يفتخر عليه بعلمه ، ولا يطلب منه عوضا فيما يعلمه لأن مثلهما في صحبتهما وتعاونهما : هذا لهذا بعلمه ، وهذا لهذا بماله ، كمثل اليد والرجل في اتصالهما بالجسد ، وخدمتهما وتعاونهما في إصلاح الجملة)[٣].

وأما من رزق العلم ، ولم يرزق المال ، ولا يجد من يواسيه من إخواننا فينبغي له أن يصبر وينتظر الفرج ، فإنه لابد أن يؤيده الله ، عز وجل ، بأمر أو بأخ يخفف عنه ما يحتمله من ثقل الفقر[٤] .

(فهكذا ينبغي أن يكون تعاون إخوان الصفا في طلب صلاح الدين والدنيا)[٥] .

(١) الرسائل ٤/ ١١٥ ، ١١٦ .

(٢) الرسائل ٤/ ١١٦ .

(٣) الرسائل ٤/ ١١٧ .

(٤) الرسائل ٤/ ١١٨ ، والواقع أنهم في مكان آخر (٤/ ٢١٥) يؤكدون لهذا الإنسان ضرورة معاونتهم له بكتاب توصية إلى سلطان ، أو وال ، أو صاحب صناعة من أتباعهم المنتشرين في كل مكان والممثلين لمختلف الطبقات أن يأخذ بيده من وهدة الفقر .

(٥) الرسائل ٤/ ١١٧ .

أما عن (السيرة الأخرى) التي يدخرها إخوان الصفا لمعاملة المدن الجائرة فإن رسائلهم تسكت عن هذا الجانب ، ونحن بذلك نكون قد افتقدنا خيطا مهما في مجال تحديد ملامح أعدائهم ، ونعتقد أن الحصول عليه كان سيلقي كثيرا من الضوء على الشخصية الحقيقية لإخوان الصفا أنفسهم .

كل ما تصرح به الرسائل هو موقف الجماعة من العضو الذي يخرج على نظامها . وهو موقف صارم يتخذ صورة المقاطعة التامة : (فمن لم يرضَ بشرائط العقل ، وموجبات قضاياه ، ولم يقبل تلك الشرائط التي أوصينا بها إخواننا ، أو خرج عنها بعد الدخول فيها ، فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ، ونتبرأ من ولايته ، ولا نستعين به في أمورنا ، ولا نعاشره في معاملتنا ، ولا نكلمه في علومنا ، ونطوي دونه أسرارنا ، بمجانبته إخواننا)[١] .

أخيرا .. يأتي الدور الذي يصبح فيه عضو إخوان الصفا مؤهلا لأن يقود ويوجه ، لكنه قبل أن يخرج للجمهور داعيا للإصلاح عليه أن يبدأ بأهل بيته أولا : (كيف يجوز للعاقل العالم أن يكون له أهل يتدينون بدين ، ويذهبون إلى مذهب هو يأمر أصحابه بخلافه)[٢] .

ويوضح إخوان الصفا لصاحبهم الطريقة التي بها يعامل نساءه : (فيكون صفحك إليهن كثيرا ، ومن غير إشعار منهن أن تكون مراعيا أحوالهن ، ولا يغرنك منهن صلاح تعرفه فيهن ، فقد أنبأناك أن تلونهن كثير، وأن استفسادهن سهل يسير ، إلا من عصمها الله تعالى ، وقليل ما هم) .

(١) الرسائل ٤/ ١٨١ .

(٢) الرسائل ٤/ ٥٨ .

وأما أولادك وغلمانك وحواشيك فأياك أن تظهر لهم فاقة بعد أن تقوم بواجبك المفروض عليك . فإنه متى ظهر لهم منك اختلال أو حاجة نقصت منزلتك ، وقصر موضعك ، فلم يقم لك وزن ، ولا قامت لك هيبة .

أما الأصحاب فاعلم أن سياستهم لا تكون إلا بعد المعرفة بهم ، والاطلاع عليهم ، ومعرفة أحوالهم .. ألا يخفي عليك من أمرهم صغيرة ولا كبيرة لتسوس كل واحد منهم السياسة التي تليق به دنيا ودينا[١] .

واحرص أن تباعد بين معرفتهم بك وبينهم لئلا يطلعوا عليك كما اطلعت عليهم فيأتوك من حيث أمنت ، لأنه ليس كل من صاحبك يحق لك أن تحتفظ بـه[٢] .

بذلك نكون قد عرضنا للمنهج التربوي الذي أعد لتخريج جماعة إخوان الصفا ، لكننا نرى من تمام الصورة أن نعرض لنظام هذه الجماعة ، ومراتب الأعضاء في هذا النظام : (إن قوة نفوس إخواننا في هذا الأمر الذي نشير إليه ، ونحث عليه ، على أربع مراتب :

من ١٥ سنة : الإخوان الأبرار الرحماء ، وصفتهم صفاء النفس ، وجودة القبول ، وسرعة التصور .

من ٣٠ سنة : الإخوان الأخيار والفضلاء ، وصفتهم مراعاة الإخوان ، وسخاء النفس ، وإعطاء الفيض ، والشفقة والرحمة والتحنن على الإخوان .

من ٤٠ سنة : الإخوان الفضلاء الكرام ، وصفتهم أنهم ذوو السلطان والأمر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المعاند المخالف

(١) يقارن هذا النص بما أورده الغزالي عن حيلة الزرق والتفرس لدى الباطنية - الباب الثالث الفصل الأول من كتاب (فضائح الباطنية) تحقيق د. عبد الرحمن بدوي .
(٢) الرسائل ٤/ ٢٩٩ .

لهذا الأمر بالرفق واللطف والمداراة في إصلاحه .

من ٥٠ سنة : وصفتهم التسليم ، وقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانا ، وعليهم تنزل قوة المعراج ، وبها تصعد النفوس إلى ملكوت السماء ،فتشاهد أحوال القيامة ، وهي التي ندعو إليها إخواننا كلهم في أي مرتبة كانوا[١] .

ولا تتحقق هذه المراتب بهذا التسلسل إلا إذا توفر بين أعضائها في كل مرتبة عنصر الطاعة المطلقة للرئيس ، وهم يقرون أن (الطاعة) جوهر الدين كله : (فهذا هو الدين النبوي الحنفي ، والمنهاج السني ، والسيرة الملكية ، وهو أن كل مرؤوس ينقاد لطاعة رئيسه ، ولا يعصيه فيما يأمره ، وينهاه عنه فيما فيه صلاح المجتمع)[٢] .

(ثم اعلم أنه ليس من مرتبة في الدنيا أرفع ، ولا فضيلة أحسن من الرئاسة في العقلاء لذوي السياسات والتبدبير ، ولا نعمة ألذ ، ولا رتبة أحسن من انقياد العقلاء للرئيس ، وطاعتهم له)[٣] .

بقي أن نسأل : إلى أي مدى تحقق هذا المنهج ، واكتمل هذا التنظيم ؟

إن الرسائل نفسها تجيب عن ذلك بأن الدعوة كانت منتشرة بين عدد ليس بالهين من مختلف الطوائف : (إن لنا إخوانا وأصدقاء من كرام الناس ، وفضلائهم ، متفرقين في البلاد :

فمنهم: طائفة من أولاد الملوك، والأمراء، والوزراء، والعمال ، والكتاب .

ومنهم: طائفة من أولاد الأشراف، والدهاقين، والتجار، والتناء (المرابطين).

(١) الرسائل ٤/ ١٢٠ .
(٢) الرسائل ٣/ ٤٢٤ .
(٣) الرسائل ٣/ ٤٢٥ .

ومنهم : طائفة من أولاد العلماء ، والأدباء ، والفقهاء ، وحملة الدين .

ومنهم : طائفة من أولاد الصناع المتصرفين ، وأمناء الناس[١] .

ولكن ما ورد عن أبي حيان التوحيدي - وهو غير كاف[٢] - يدل على أن إخوان الصفا كانوا يمثلون جماعة شبه منبوذة ، لا تحظى بالتأييد الكامل من كل طبقات الشعب ، كما يشير إلى أن الدعوة كانت غامضة بالنسبة إلى السلطة الحاكمة حينئذ[٣] .

ومهما يكن من شئ ، فإن هذا (المنهج) الذي رسم بدقة في القرن الرابع الهجري قد استغل فيما بعد لدى كثير من الجماعات السرية التي كانت تخرج على السلطة في عصور مختلفة .

فقد وجدت (الرسائل) في حصون الإسماعلية الجبلية ، وفي فارس والشام ، وهذا دليل على استخدامها كبرنامج لحركاتهم الثورية[٤] كما انتقلت إلى الأندلس منذ عهد مبكر[٥] ، ومن المتوقع أنها عملت عملها في جماعات ابن مسرة الجبلي ، وابن المجاهد ... وبالجملة ، فقد كان لرسائل إخوان الصفا أثر واضح في معظم مفكري الإسلام الذين جاءوا بعدهم .



(٣) الرسائل ٤/ ٢١٤ .

(٤) الإمتاع والمؤانسة جـ ٢ ، الليلة ١٧ .

(١) يتضح هذا من سؤال الوزير أبي عبد الله العارض للتوحيدي عن الجماعة ، وأهدافها ، وفلسفتها . انظر المصدر السابق ، نفس الليلة .

(٢) يقول ماكدونالد : (وحينما استولى المغول على قلعة ألموت وجدوها غنية برسائل إخوان الصفا) للاستاذ عمر الدسوقي ص٩٩ ، ١٠٠ .

(٣) قام الطبيب الفيلسوف الكرماني بنشر رسائل إخوان الصفا في سرقسطة ، وكان الذي أتى بها إلى الأندلس مسلمة المجريطي . انظر : تاريخ الفكر الأندلسي لبالنثيا ص٣٣٣ ، ترجمة د. حسين مؤنس .

الفصل الثامن

فكرة التطور
فى فلسفة إخوان الصفا

لا تكتمل الصورة الحقيقية عن فكرة التطور لدى إخوان الصفا دون أن يسبقها إشارة سريعة لفكرتهم عن الخلق ، وذلك لما بين الفكرتين من ترابط وثيق .

لقد أخذ إخوان الصفا بنظرية الفيض فيما يختص بكيفية خلق العالم[١] ورغم ما يؤدي إليه منطق هذه النظرية من تصادم صريح مع العقيدة الإسلامية[٢] ، فقد حاولوا الاقتراب من هذه العقيدة عندما قالوا بالخلق من

(١) رسائل إخوان الصفا ٣/ ١٨٩ ، ١٩٠ .

(٢) نظرية المعرفة عند ابن رشد . د. محمود قاسم . ٨٤ ، ٨٩ وما بعدها .

العدم .. دفعة واحدة[١] .

لكنهم ما لبثوا أن عادوا فشطروا الموجودات كلها إلى قسمين ، لا يتحقق هذا النوع من الخلق إلا في قسم واحد منهما ، وهو القسم الذي يشمل الأمور الإلهية الروحانية (العقل الفعال . النفس الكلية . الهيولي الأولى . الصور المجردة) فهذه إنما حدثت «دفعة واحدة ، مرتبة منتظمة بلا زمان ولا مكان ، ولا هيولي ذات كيان ..»[٢] أما القسم الآخر -وهو الأمور الطبيعية- فقد «أحدثت وأبدعت على تدريج ممر الدهور والأزمان»[٣] .

ومن الملاحظ أن الذي ألجأهم إلى هذا التقسم إنما هو خضوعهم لمنطق نظرية الفيض ، الذي يفصل بين الله والعالم فهم يقررون «أن الباري -جل ثناؤه- لا يباشر الأجسام بنفسه ولا يتولى الأفعال بذاته ، بل يأمر ملائكته الموكلين ، وعباده المؤيدين فيفعلون ما يؤمرون»[٤] .

وليس الملائكة في هذا النص شيئا آخر سوى «القوى الطبيعية التي تنقش وتصور وتصوغ من المزاجات والأخلاط أجناس الكائنات»[٥] . وقد صرحوا هم بذلك عندما شرحوا معنى الطبيعة بأنها : «قوة من قوى النفس الكلية ، منبثة منها في جميع الأجسام التي دون فلك القمر ، سارية في جميع أجزائها كلها تسمى باللفظ الشرعي : الملائكة الموكلين بحفظ العالم ، وتدبير الخليقة بأذن الله ، وتسمى باللفظ الفلسفي : قوى طبيعية وهي فاعلة في هذه الأجسام بإذن الباري جل ثناؤه»[٦] .

(١) الرسائل ٢/ ١٠٨ .
(٢) الرسائل ٣/ ٣٣١ ، الرسالة الجامعة ١/ ١٧٧ ، ٢٧٩ .
(٣) الرسائل ٣/ ٣٣١ .
(٤) الرسائل ٢/ ١٠٩ .
(٥) الرسائل ٢/ ٥٦ والرسالة الجامعة ١/ ٣٣١ .
(٦) الرسائل ٢/ ٥٥ ، والرسالة الجامعة ١/ ٣٠٩ ، ٣١٠ .

ويستغل إخوان الصفا فكرة العدد الفيثاغورية[1] ، في توضيح نظرية الفيض ، وبيان تدرج الموجودات ، وصدورها عن المبدأ الأول فيقولون «إن صدور الموجودات كلها يتلو بعضها بعضا في الحدوث والبقاء عن العلة الأولى -التي هي الباري عز وجل- كما يتلو العدد : أزواجه أفراده ، بعضها بعضاً في الحدوث والنظام عن الواحد قبل الإثنين»[2] .

فكما أنه «من تكرار الواحد نشوء العدد وتزايده ، كذلك من فيض الباري وجود نشأة الخلائق وتمامها ، وكمالها . وكما أن الاثنين هو أول عدد نشأ من تكرار الواحد ، كذلك العقل هو أول موجود فاض من وجود الباري عز وجل»[3] .

وعلى هذا الأساس تتوالى بقية الموجودات مقابلة في تتابعها درجات العدد ، فالنفس الكلية تساوي العدد ٣ .

والهيـــــولي = ٤

والطبيعـــــة = ٥

والجسم المطلق = ٦

والأفـــــلاك = ٧

والأركـــــان = ٨

والمولـــــدات = ٩

«وكما أن التسعة هي أخر مرتبة الآحاد ، كذلك المولدات آخر مرتبة

(١) الرسائل ١/ ٢٣ وما بعدها .

(٢) الرسائل ٣/ ٢٣٠ .

(٣) الرسائل ٣/ ١٨٥ .

الموجودات الكليات ، وهي المعادن والنبات والحيوان»[١] .

وليس المدى الزمني بين حدوث هذه الموجودات المتتابعة متساويا وإنما يتفاوت -قصرا ، وطولا ، بل وأحيانا ... إلى غير نهاية ا- تبعا لاقتراب الموجودات من العلة الأولى ، أو ابتعادها عنها .. وهم يعبرون عن ذلك بقولهم : «اعلم أن الأركان الأربعة متقدمة الوجود على مولداتها بالأيام والشهور والسنين ، كما أن الأفلاك متقدمة الوجود على الأركان بالأزمان والأدوار والقرانات ، وعالم الأرواح متقدم الوجود على عالم الأفلاك بالدهور الطوال التي لا نهاية لها ... والباري تعالى متقدم الوجود على الكل كتقدم الواحد على جميع العدد »[٢] .

ولعل إخوان الصفا أحسوا بما قد يستلزمه الامتداد الزمني البالغ من انفصال بين الموجودات ، فأكدوا على فكرة الارتباط في مواضع كثيرة يقول أحدها : إن «الخليقة بأجمعها ، والفطرة بأسرها أفلاك حائطة ودوائر جامعة ، محيطة بعضها ببعض مربوطة بعضها ببعض ، وأن العالم وحده كجسم حيوان واحد ، وجميع القوى السارية فيه نفس واحدة»[٣] .

ويتخذ هذا الترابط -عندهم- مظهر الترتيب المتتابع ، وإن اختلف مساره في عالم الأفلاك ، عنه في عالم الكون والفساد - أو عالم الأركان الأربعة ، فبينما يأخذ اتجاها هابطا في عالم الأفلاك ، نراه قد أخذ اتجاها صاعدا في عالم الفساد ، أو بمعنى آخر : هو يكمل الدائرة التي تسيطر على فكرة إخوان الصفا عن الموجودات[٤] .

(١) الرسائل ٣/ ١٨٥ ، والرسالة الجامعة ٢/ ١٦ وقارن هذا بالتقسيم التساعي لأفلاطين .
(٢) الرسائل ٣/ ٣٣٢ .
(٣) الرسائل ٤/ ٢٧٧ ، ٢٧٨ .
(٤) الرسالة الجامعة ١/ ٤٨٦ إلى ٤٩٥ ، ٦٣١ ، الرسائل ٤/ ٢٧٨ و٢٧٩ .

«فكانت البداية في الخلق الأول بالأفضل الأعلى - إذ كان عالم الجواهر النورانية التي لا تركيب فيها ولا تغاير ولا تباين إلا بشرف السبق في الرتبة، والقرب من الباري جل جلاله ، وذلك لأنها خارجة عن الزمان ، ومستغنية عن المكان ، ولما كان الخلق الجسماني والعالم الطبيعي يقبل الكون والفساد كانت البداية بالأدون حتى تكون النهاية بالأفضل»(١) .

وإذا كان هذا هو نوع الارتباط بين مستوى من الموجودات ومستوى آخر فإن نوع الارتباط في الأركان الأربعة (الماء . الهواء . النار . التراب) يأخذ مظهر الحركية ، والتبادل المستمر الذي يستحيل فيه بعضها إلى بعض «فيصير الماء تارة هواء ، وتارة أرضا ، وهكذا حكم الهواء فإنه يصير تارة ماء ، وتارة نارا ، وكذلك النار ... وذلك أن النار إذا أطفئت وخمدت صارت هواء ، والهواء إذا غلظ صار ماء ، والماء إذا جمد صار أرضا ، وعكس ذلك.. أن الأرض إذا تحللت ولطفت صارت ماء ، والماء إذا ذاب صار هواء ، والهواء إذا حمي صار نارا »(٢) .

ولا يضع إخوان الصفا هذه الأركان الأربعة في مرتبة واحدة وإنما يجعلون لكل منها رتبةً تبدأ في الدون ، وتنتهي بالشرف ، ورتبة الشرف هذه نسبية ، لأنها سريعاً ما تفقد قيمتها عندما تضاف إلى ما هو أشرف منها «فآخر التراب - أي أشرفه - متصل بأول مرتبة الماء ، وآخر الماء متصل بأول مرتبة الهواء ، وآخر الهواء متصل بأول مرتبة النار ، وآخر مرتبة النار متصل بأول مرتبة الضياء»(٣) .

ومن اختلاط هذه الأركان الأربعة ، وامتزاج عناصرها تتكون «المتولدات

(١) الرسالة الجامعة ١/ ٢٧٩ ، ٢٨٠ .
(٢) الرسائل ٢/ ٥٠ .
(٣) الرسائل ٣/ ١٣٨ .

الكائنات الفاسدات التي هي : المعادن ، والنبات ، والحيوان ، وأصل هذه كلها : البخارات والعصارات إذا امتزج بعضها ببعض»[١] .

أما اتجاه التطور في هذه المولدات الثلاثة ، فهو ما يجمله النص التالي ، وهو أن «آخر المعادن متصل بأول النبات ، وآخر النبات متصل بأول الحيوان ، وآخر الحيوان متصل بأول عالم الإنسان ، وآخر الإنسان متصل بأول مرتبة الملائكة »[٢] .

وهم يقيمون هذه الفكرة على أساس أن «الأشياء منبعثة بعضها من بعض ، مترقية من أدونها إلى أجلها »[٣] ، والأصل في ذلك «أن صورة المتقدم جامعة لما تقدمه ، مشيرة إليه بالقوة ودالة عليه»[٤] أو بعبارة أخرى أن «تقدم الأشياء بالقوة أولا يوجب ظهورها بالفعل آخرا »[٥] .

بيان ذلك : أن النبات يحمل من الخصائص مثل ما تحمله المعادن ، ويزيد عليها ، فإذا كانت خواص المعادن هي التكون والبروز فإن خواص النبات تشملها ثم تزيد عليها بالغذاء والنمو ... وينطبق الأمر نفسه على الحيوان : يحمل خصائص كل من المعادن والنبات ، ثم يزيد عن هذا الأخير «بأنه متحرك حساس مغتذٍ منه قادر عليه ، وأن النبات موهوب له ، ولما كان الحيوان كذلك ، كان الإنسان مشاركا للمعادن في الكون ، وللنبات في النمو ، وللحيوان في الحس ، وينفصل عن الحيوان ويزيد عليه بما فيه من القوة

(١) الرسائل ٢/ ٥٠ .

(٢) الرسائل ٣/ ١٣٨ ، الرسالة الجامعة ١/ ٣٢٧ ، ٣٣٧ ، ٣٤٢ هذا ويرى أرسطو في كتاب الحيوان أن الطبيعة تسير بالتدريج في مراتب من الموجودات ، وهي درجات متوسطة بين الحيوانات والنباتات .

(٣) الرسالة الجامعة ١/ ٣٥٤ .

(٤) الرسالة الجامعة ١/ ٢٨١ .

(٥) الرسالة الجامعة ١/ ٢٨٨ .

الناطقة والفكرة المميزة ، فلذلك قيل : إن له اتصالا بالملائكة»[١] .

ولا يدل تقدم أحد المولدات على فضيلة اكتسبها بمجرد السبق ، وإنما الملاحظ في التقدم نوع هام من التمهيد ، والتهيئة للجنس اللاحق أو الأعلى .. «فالنبات متقدم الوجود على الحيوان ، ولم يكن ذلك لفضيلة نالها بالسبق ، وإنما كان ذلك لأنه كالوالدة .. يمتص رطوبات الماء ولطائف أجزاء الأرض بعروقه إلى أصوله ، ثم يحيلها إلى ذاته ، ويجعل ما فضل من تلك المواد ورقا وثمرا وحبا نضيجا يتناول منه الحيوان غذاء صافيا هنيئا مريئا كما تفعل الوالدة بولدها»[٢] .

وإذا تبين أن النبات واسطة بين الحيوان ، والأركان الأربعة بهذا المعنى ، فإن الحيوان «متقدم الوجود على الإنسان بالزمان لأنه له ، ومن أجله ... فإنه لو لم يتقدم وجود الحيوان على الإنسان لما كان للإنسان عيش ، ولا مروءة كاملة ، ولا نعمة سابغة ، بل كان يعيش عيشا نكدا ، ويحيا حياة غيرطيبة .. فقد بان - بما في أوليات العقل من هذا البرهان - تقدم الحيوان على الإنسان بالزمان ، فالإنسان متقدم بالقوة ، والحيوان متقدم بالفعل ، ولذلك قيل: ماكان أولا بالقوة كان آخراً بالفعل»[٣] .

ومن الواضح أننا - هنا- أمام عنصر مشترك بين المعادن والنبات والحيوان. وهذا العنصر في حركة دائمة تنتقل به من الأدون إلى الأشرف . أما كيف يتكون ؟ فمن اتحاد أجزاء الأركان الأربعة - بعضها بالبعض الآخر - في ظروف خاصة[٤] ، ويطلق عليه إخوان الصفا في هذه الحالة «القوة

(١) الرسالة الجامعة ١/ ٣٥٢ ، ٣٥٣ .

(٢) الرسالة الجامعة ١/ ٣٥٥ .

(٣) الرسالة الجامعة ١/ ٣٥٦ ، ٣٥٧ .

(٤) الرسالة الجامعة ١/ ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

المعدنية»[١] التي تظل فترة من الزمن .. تكمل في بقعتها ، وتتخذ صورتها .. إلى أن يحركها «الشوق»[٢] إلى قوة معدنية أخرى أقوى منها ، وزائدة عليها ، عندئذ تتحد بجسم نباتي «ثم تصير غذاء للحيوان ومادة له ، وزيادة في جسمه : طولا وعرضا وعمقا ، ثم تتحد بعد ذلك بما تتحد به بالقوة ، فتظهر بالفعل حيوانا حساسا مشاكلا لما كان منها أولا ، بالقوة المجهولة في جبلتها وطبيعتها»[٣] .

هذه العملية .. يمكن أن يطلق عليها اسم «التطور الداخلي» وفيه تنحل العناصر الأساسية إلى أول المولدات ، وتتحد به ، ثم تنحل مرة أخرى إلى ما يليه - في الشرف - وهكذا .. حتى تصل إلى الحيوان الذي تصدق عليه نفس الظاهرة ، فيتحلل جسده بعد الموت إلى تراب ، وبهذا تكمل الدورة لتبدأ دورة أخرى من جديد .. «وأما أجسام الحيوان فإنها كلها تعود إلى التراب وتبلى وتصير ترابا ، ويكون منها نبات ، ومن النبات حيوان ، فإذا تأمل ذلك وجد أيضا كأنه دولاب دائر»[٤] .

بالإضافة إلى هذا التطور الداخلي ، يوجد لدى إخوان الصفا نوع آخر من التطور يمكن أيضا أن نطلق عليه «التطور من خارج» وفيه تقوم العلاقة بين الكائنات على أساس ذهني يخلع الشرف والدون عليها ، معتمدا في ذلك على بعض المناسبات التي يتصيدها كيفما اتفق[٥] .

(١) الرسالة الجامعة ١/ ٣٧٩ ومن الممكن أن نقارن هذا بمذهب ديمقريطس في الذرات .

(٢) الرسالة الجامعة ١/ ٣٧٩ .

(٣) الرسالة الجامعة ١/ ٣٧٩ ، ٣٨٠ .

(٤) الرسائل ٤/ ٣١٣ .

(٥) وهذا ما أشار إليه دي بور بقوله : «نعم ، كانوا يذهبون إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعدية ، متصلة الحلقات ، غير أن العلاقة بين هذه العولم لا تنبني على التركيب الجسمي لكل عالم ، بل هي تتعين بحسب الصورة الذاتية أو نفس الجوهر» تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة : أبو ريدة ص١٠٨ . وقد ظهر في «التطور الداخلي» أن بناء العوالم قائم على انبعاث بعضها من بعض مع اشتراكها في عنصر واحد يسري من أدونها إلى أشرفها .

إن كل جنس تحته أنواع كثيرة ، فمنها ما هو أدون المراتب ومنها ما هو في أشرفها وأعلاها ، ومنها ما هو بين الطرفين .

فأدون أطراف المعادن مما يلي التراب : الجص والزاج وأنواع الشبوب والطرف الأشرف : الياقوت والذهب الأحمر ، والباقي بين هذين الطرفين .

وهكذا أيضا حكم النبات ، فإنه أنواع كثيرة متباينة ومتفاوتة ، ولكن منه ما هو في أشرف الرتبة مما يلي رتبة الحيوان ، وهي شجرة النخل .

وبيان ذلك : أن أول المرتبة النباتية وأدونها مما يلي التراب هي : خضراء الدمن ، وليس بشئ سوى غبار يتلبد على الأرض والصخور والأحجار ثم تصيبه الأمطار وأنداء الليل فيصبح بالغد كأنه نبت زرع وحشائش ، فإذا أصابه حر الشمس نصف النهار جف ، ثم يصبح من غد مثل ذلك من نداوة الليل وطيب النسيم ، ولا تنبت الكمأة ، ولا خضراء الدمن إلا في أيام الربيع في البقاع المتجاورة لتقارب ما بينهما لأن هذا معدن نباتي ، وذلك نبات معدني[(١)] .

«وأما النخل فهو آخر المرتبة النباتية مما يلي الحيوانية ، وذلك أن النخل نبات حيواني لأن بعض أحواله مباين لأحوال النبات ، وإن كان جسمه نباتا . بيان ذلك أن القوة الفاعلة منفصلة عن القوة المنفعلة ، والدليل على ذلك أن أشخاص الفحولة منه مباينة لأشخاص الإناث ، ولأشخاص فحولته لقاح في إناثها كما يكون ذلك للحيوان ، فأما سائر النبات فإن القوة الفاعلة فيها ليست بمنفصلة عن القوة المنفعلة بالشخص بالفعل ... وأيضا فإن النخل إذا قطعت رؤوسها جفت وبطل نموها ونشوؤها وماتت .. كل ذلك موجود في

(١) الرسائل ٢/ ١٤٢ .

الحيوان ، فبهذا الاعتبارتبين أن النخل نباتي بالجسم حيواني بالنفس»[١] .

وكذلك الحيوان : منه ما هو كامل الخلقة ، ومنه ما هو ناقصها ، ومنه ما هو بينهما ، والحيوانات الناقصة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق، وذلك أنها تتكون في زمان قصير ، والتي هي تامة الخلقة تتكون في زمان أطول[٢] .

فأدون الحيوان وأنقصه هو الذي ليس له إلا حاسة واحدة فقط ، وهو الحلزون ، وهو دودة في جوف أنبوبة تنبت على الصخر في سواحل البحار وشطوط الأنهار ، وتلك الدودة تخرج نصف شخصها في جوف تلك الأنبوبة ، وتبسط يمنة ويسرة.. تطلب مادة يتغذى بها جسمها ، فإذا أحست برطوبة ولين انبسطت إليه ، وإذا أحست بخشونة أو صلابة انقبضت وغاصت في جوف تلك الأنبوبة حذرا من مؤذٍ لجسمها ، ومفسد لهيكلها ، وليس لها سمع ولا بصر ولاشم ولا ذوق إلا الحس واللمس فقط[٣] .

وإذ يقف هذا الحيوان - ذو الحاسة الواحدة - في أدنى مراتب الحيوانية ، فإن هناك سلسلة طويلة من الحيوانات المعقدة التركيب ، أو التي تزداد تركيبا وتعقيدا كلما ترقت إلى أعلى ..

ويؤكد إخوان الصفا أن هذه «الحيوانات كلها متقدمة الوجود على الإنسان بالزمان لأنها له ، ولأجله ، وكل شئ هو من أجل شئ آخر فهو متقدم الوجود عليه»[٤] .

(١) الرسائل ٢/ ١٤٢ .

(٢) الرسائل ٢/ ١٥٤ وهذه الفكرة في غاية الأهمية إذا ما قورنت بنظرية التطور عند كل من «لامارك» و «داروين» .

(٣) الرسائل ٢/ ١٤٣ .

(٤) الرسائل ٢/ ١٥٤ .

أما رتبة الحيوانية التي تقف دون رتبة الإنسانية فليست من وجه واحد ، ولكن من عدة وجوه «وذلك أن رتبة الإنسانية لما كانت معدنا للفضل وينبوعا للمناقب لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان ولكن عدة أنواع ، فمنها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسدية مثل القرد ، ومنها ما قاربها بالأخلاق النفسية كالفرس في كثير من أخلاقه ، ومثل الطير الأنسي الذي هو الحمام ، ومثل الفيل الذكي القلب ، ومثل الهزار والببغاء الكثيرة الأصوات ، والألحان والنغمات ، ومنها اللطيف الصنائع - إلى ما شاكل هذه الأجناس . وذلك أنه ما من حيوان يستعمله الناس ويأنس بهم إلا ولنفسه قرب من النفس الإنسانية»[(١)] .

مما سبق يتضح ما سميناه بالتطور من الخارج، الذي تقوم فيه العلاقة بين الأنواع على لحظ ما بينها من مناسبة .. ولو عامة ، فمن ذلك مثلا قولهم - بعد عقد مقارنة بين الإنسان ، وكل من القرد والفرس والفيل : «فهذه الحيوانات في أخر مرتبة الحيوان مما يلي رتبة الإنسان لما يظهر فيها من الفضائل الإنسانية»[(٢)] .

وإذا كانت تلك الحيوانات المذكورة تحتل أشرف المراتب مما يسبق مرتبة الإنسان ، فإن لهذا الأخير -كذلك- مراتب تتفاوت ضعة وشرفا : «فأول مرتبة الإنسانية التي تلي مرتبة الحيوانية هي مرتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات ، ولا يعرفون من العلوم إلا الجسمانيات ، ولا يطلبون إلا إصلاح الأجساد ... وأما رتبة الإنسانية التي تلي رتبة الملائكة فهو أن يجتهد الإنسان ، ويترك كل عمل وخلق مذموم قد اعتاده من الصبا ، ويكتسب أضداده من الأخلاق الجميلة الحميدة ، ويعمل عملا صالحا ، ويتعلم

(١) الرسائل ٢/ ١٤٤ ، ٣/ ٢٢٥ ، ٤/ ٣١٧ .

(٢) الرسائل ١/ ١٤٥ .

علوما حقيقية ، ويعتقد آراء صحيحة حتى يكون إنسان خير، فاضلا (في هذا تلويح إلى المثل الأعلى للإنسان عندهم ، وهو أخو الصفا) وتصير نفسه مَلَكا بالقوة، فإذا فارقت جسدها عند الموت ، صارت ملكا بالفعل ، وعرج بها إلى ملكوت السماء ، ودخلت في زمرة الملائكة ، ولقيت ربها بالتحية والسلام»[١] .

«ثم اعلم أنه سترجع النفس الكلية - وهي مصدر النفوس الجزئية - إلى عالمها الروحاني ، ومحلها النوراني ، وحالتها الأولى التي كانت عليها قبل تعلقها بالجسم كما يقول الله تعالى ﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين ﴾ ... وسيخرب العالم الجسماني إذا فارقته النفس ، وسكن الفلك عن الدوران ، والكواكب عن السير ، والأركان عن الاختلاط والمزاج .. ويبلى النبات والحيوان والمعادن ، ويخلع الجسم الصور والأشكال والنقوش ، ويبقى فارغا كما كان بدءاً إذ أعرضت عنه النفس ، وأقبلت نحو عالمها ، ولحقت بعلتها الأولى ، وصارت عنده ، واتحدت به»[٢] .

هذه هي فكرة التطور لدى إخوان الصفا .. وقد اعتمد عرضها بصورة غالبة - على النصوص أكثر من التفسير ، غير أنها تضع الباحث أمام إمكانية استخلاص نظرية متكاملة لهم في هذا الموضوع ، فإذا ما أتيح له -بعد ذلك- مقارنتها بما سبق من نظريات في الفلسفة اليونانية ، وما لحقها من فلسفة التطور لدى علماء القرن التاسع عشر ، استطاع أن يبرز النظرية في مكانها الصحيح كحلقة وسط من حلقات المذهب المادي لتفسير الطبيعة .

❋ ❋ ❋

(١) الرسائل ٢/ ١٤٦ .

(٢) الرسائل ٣/ ٣٣٣ .

الفصل التاسع

منهج النقد التاريخى عند ابن حزم
(نموذج من نقد توراة اليهود)

تمهيد :

يعتبر ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) واحداً من أعلام الحضارة الإسلامية بوجه عام ، ومن أبرز علماء الأندلس على نحو خاص . وقد تجلت في شخصيته تلك الظاهرة الموسوعية التي كانت سمة واضحة لدى معظم علماء المسلمين . فقد كتب في الفقه ، وأصول الفقه ، والأنساب ، والتاريخ ، والمنطق ، ومقارنة الأديان ، كما كتب في الأخلاق ، وترك كتاباً متميزاً في الأدب العربي هو «طوق الحمامة ، في الألفة والألاف» . ومع تمكنه العلمي

الواضح ، كان ابن حزم شاعراً وأديباً ، على درجة عالية من الحس المرهف ، والبيان القادر على التأثير . ومما هو جدير بالملاحظة أنه لم يمر على واحد من المجالات السابقة مروراً عابراً ، بل إنه تعمقه ، وبدا كما لو كان متخصصا فيه وحده .

يضاف إلى ذلك ، أن ابن حزم قضى جزءاً من حياته في الاشتغال بالسياسة وأمور الحكم . فقد عين وزيراً أكثر من مرة ، لكن ظروف الأندلس على عصره كانت مضطربة (انحلال الخلافة الأموية وبداية عصر ملوك الطوائف) وهذا ما جعله يهجر السياسة تماماً ، ويتفرغ للبحث العملي ، والتأليف الغزير : روى ابنه أبو رافع أن مصنفات والده بلغت الأربعمائة ، وأن عدد أوراقها بلغ ثمانية ألف ورقة[١] .

لم تصلنا حتى الآن كل مؤلفات ابن حزم ، شأنه في ذلك شأن معظم علماء المسلمين الذين تميزوا بغزارة الإنتاج . لكن ما وصلنا ، وتم بالفعل طبعه أو تحقيقه يكفي إلى حد كبير في تأكيد مكانة ابن حزم العلمية ، واستخلاص أصول مذهبه وقواعد منهجه .

يمثل إنتاج ابن حزم عالماً يكاد يكون مستقلا بنفسه . وهذا يعني أنه على الرغم من تعدد مجالاته وتنوعها إلى حد كبير ، فإن له - ككل - حدوده المتميزة . والذي يعيش طويلاً مع هذا الإنتاج يكاد يصبح صديقا لابن حزم ، والسبب في ذلك أنه لا يخفي شخصيته الإنسانية عن القارئ . فكثيرا ما نجده يظهر بين السطور ليتحدث عن بعض مؤلفاته السابقة ، أو الموضوعات التي ينوي الكتابة عنها فيما بعد . وأحياناً ما يتحدث عن مناظرة أجراها مع عالم آخر أو حادثة شخصية وقعت له ، وهي ذات ارتباط

(١) الصلة لابن بشكوال . رقم ٨٨٨ ، ورقم ٩٤٤ .

بالموضوع الذي يتناوله . وأخيراً فإن ابن حزم لا يتردد عن استخدام أقسى الألفاظ في الهجوم على خصومه ، دون أن يخلو ذلك بالطبع من تهكم وسخرية ، يطبعان أسلوبه بطابع خاص . وهكذا يتحول القارئ الدؤوب لابن حزم إلى جليس يصغي إليه ، ويتفاعل معه .

وقد بدأت الدراسات المتعمقة عند ابن حزم منذ بداية القرن العشرين أو قبل ذلك بقليل . وقد كان المستشرقون أسبق من المسلمين في هذا المجال . وأهم ثلاث دراسات أوروبية تمت حول ابن حزم : دراسة جولدتسيهر بالألمانية سنة ١٨٨٤[١] ، ودراسة آسين بالاثيوس بالأسبانية سنة ١٩٢٩[٢] ، ودراسة روجر أرنالديز بالفرنسية سنة ١٩٥٦[٣] ، وهي كلها لم تترجم حتى الآن إلى اللغة العربية .

أما في العالم العربي فحسبنا أن نشير - من بين الدراسات العديدة التي دارت حول ابن حزم - إلى دراسة فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ، وهي بعنوان «ابن حزم : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه» ١٩٥٤[٤] وهو يركز فيها على جانبه الفقهي والأصولي بالاعتماد على كتابيه الكبيرين : المحلي ، والإحكام في أصول الأحكام . أما الدراسة الأخرى فهي لزكريا إبراهيم ، بعنوان «ابن حزم الأندلسي ، المفكر الظاهري الموسوعي» ١٩٦٦[٥] . وتتميز هذه الدراسة

(١) Die Zahiriten, Leipzig, 1884.

(٢) Aben hazam de Cordoba y su Historia Critica de las ideas religiosas, Madrid, 1927 - 1929.

(٣) Grammaire et Theologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Paris, 1956.

(٤) نشرته دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٥٤ .

(٥) الكتاب رقم ٥٩ من سلسلة أعلام العرب ، القاهرة ١٩٦٦ .

- بالرغم من طابعها العام - بتناول معظم الجوانب العلمية في شخصية ابن حزم .

وفي كل الدراسات التي تمت حول ابن حزم ، استوقفت الباحثين ظاهرة وجود منهج محدد لديه ، وإصراره المستمر على تطبيق هذا المنهج في كل المجالات التي تعرض لها بالبحث . وهذا المنهج واضح تماماً في الفقه ، وأصول الفقه ، وعلم الكلام ، والتاريخ ، والجدل ، ومقارنة الأديان ، وحتى في اللغة والأدب .

ولا ينبغي أن يعتبر «المنهج» أمراً ثانوياً في مجال البحث العلمي . فإن وضوحه - فضلا عن وجوده - في ذهن الباحث هو الذي يضفي على إنتاجه التماسك والتطور اللازمين لتقدم عمله ، ويجعل منه لبنة حقيقية تضاف إلى صرح العلم ، بدلاً من أن تكون عالة عليه ، وما أشبه ذلك بقطع الحجارة أو الأخشاب والرمل والحصى الملقاة على الأرض ، ثم بها كلها وقد انتظمتها خطة هندسية «منهج» فتجمعها جمعاً مترابطاً ، لكي ينهض منها بناء ينتفع به الناس .

ونحن نرى أن ابن حزم لديه المنهج ، وهذا هو السبب في أنه أضاف إلى حركة العلوم الإسلامية شيئاً جديداً . تماماً كما كان لدى للشافعي منهج ، ولدى الغزالي منهج ، ولدى ابن تيمية منهج ، ولدى ابن خلدون منهج ..

المنهج لدى المسلمين :

كل ما في الإسلام يبدأ من القرآن الكريم. ومن المقرر أن هذا الكتاب الخالد قد زود المسلمين بمنهج للمعرفة يعتمد على مشاهدة الحس، وبداهة العقل، ويتميز بالبساطة والوضوح، ويتجه إلى منفعة الإنسان في دينه ودنياه.

تلك هي خطوط المنهج القرآني بصفة عامة . أما تفصيلاته فإنها تتنوع بتنوع المجالات التي يتعرض لها الإنسان :

- ففي مجال الأمور الغيبية ، التي تتجاوز نطاق العقل البشري (بحكم طبيعتها من ناحية ، وقدرته من ناحية أخرى) هناك منهج الاتباع .. ولا ينبغي أن يتصور أحد أن الاتباع في أمور الغيب لا يستند إلى أساس عقلي. فإن الاتباع لا يتم إلا بعد أن يتثبت الإنسان من صدق الرسول الذي يقود خطاه في ذلك الميدان الشاسع .. تماماً كما نلقي بأيدينا إلى «دليل» موثوق به في صحراء أو غابة .. فنحن نتقدم فيها على حذر ، ولكننا واثقون تماماً من أن قائدنا فيها خبير بدروبها ومسالكها ، ولذلك فإننا مطمئنون إلى اجتيازها من خلفه .

- وفي مجال العقيدة يوجد منهج الاستقراء الحسي (القائم على الملاحظة والمواجهة المباشرة مع الظواهر) ، والاستدلال العقلي القادر على اقناع الكافة .. لإثبات وجود الله ، ووحدانيته .. وكذلك إثبات البعث ، والنشور ، والثواب العقاب ..

- وفي مجال الشريعة ، هناك منهج الاستنباط القائم على استخراج الأحكام الفرعية لكل ما يتعرض له الإنسان في حياته اليومية من أصول الشريعة الأساسية..

- وفي مجالات المعاملات ، هناك منهج الإثبات والإشهاد ، وتسجيل العقود عن طريق الكتابة ..

- وفي مجال الأخبار المنقولة ، هناك منهج التثبت والتحري والتمحيص والبحث عن حال الناقلين للأخبار[1] .

(١) انظر بصفة خاصة مقدمة الإمام مسلم لكتابه «الصحيح» حيث يؤكد دلالة السنة على «نفي رواية المنكر من الأخبار كنحو دلالة القرآن على نفي خبر الواحد» ١/ ٩ نشر محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء الكتب العربية ١٣٤٧هـ = ١٩٥٥م .

وهكذا تتنوع المناهج القرآنية بتنوع المجالات ، ومن الثابت تاريخياً أن المسلمين الأوائل قد استوعبوا جيدا هذه المناهج ، وقاموا بتطبيقها على نحو يدعو للإعجاب في مختلف المجالات .

ويكفي أن نشير هنا إلى منهجهم في توثيق النص القرآني على عهد أبي بكر الصديق ، والجهد العلمي الصادق الذي قام به زيد بن ثابت وأصحابه، الذين كلفوا بجمع صحائف القران الكريم عقب وفاة الرسول ﷺ مباشرة .

ثم ذلك الجهد الآخر ، الذي قاموا به على عهد عثمان في تدوين المصحف الشريف .

وما تم بعد هذا وذاك من وضع «علم القراءات القرآنية» بغرض الحفاظ على سلامة الأداء القرآني الصحيح ،لكي يستمر اتصال نطقه بنطق الرسول ﷺ ، وصحابته الكرام .

لم تكن عملية توثيق النص القرآني عشوائية لدى المسلمين ، وإنما كانت - بالمقياس العلمي الحديث - بحثاً علمياً متكاملاً ، استخدم القائمون عليه - وهم فريق - منهجاً علمياً أصيلاً ، حدد لهم القرآن مبادئه الرئيسية ، وبين لهم الرسول ﷺ أهم معالمه . فلم يكونوا يقبلون نصا بدون شهود ، ولا شهوداً بدون أن تتوفر فيهم العدالة والأمانة والثقة .. وكان بحثاً جماعياً ، قام عليه عدداً من علماء الصحابة ، وكانت تتم خطواته دون سرية ، وأمام الجميع .. لهذا فقد أنجز بكفاءة ، وحظيت نتيجته - حتى يومنا هذا - بالقبول .

أما البحث العلمي الكبير الثاني لدى المسلمين ، فقد كان هو جمع السنة النبوية وتوثيقها ، ولا شك في أنهم قد أفادوا كثيراً من منهج العملية الأولى. وهذا واضح في أعمال الإمام البخاري ، والإمام مسلم ، والإمام ابن حنبل ، وغيرهم .. ومن المعروف أن مناهج علماء السنة وجامعي الصحاح هي

التي أثمرت «علم مصطلح الحديث» وهو ذلك العلم الإسلامي الخالص الذي يعتبر - بالمقياس الحديث أيضاً - وثيقة أساسية هامة في مناهج البحث التاريخي وتوثيق النصوص ، ليس في العالم الإسلامي فقط ، وإنما على مستوى العالم كله .

وبالإضافة إلى ما سبق ، قام فقهاء المسلمين -في مجال الأحكام الشرعية والمعاملات- بوضع عدد من المذاهب ، التي تميز كل منها بمنهج محدد : فالمذهب المالكي يعتمد اعتماداً كبيراً على الآثار المروية ، في حين ينزع المذهب الحنفي إلى استخدام القياس العقلي .. ثم يأتي المذهب الشافعي ليحاول إحداث التوازن بينهما في مذهب متميز ، وأخيراً يعود المذهب الحنبلي في صورة أكثر حسماً إلى الآثار المروية من جديد .. وإلى جانب هذه المذاهب الأربعة الشهيرة ، ظهرت مذاهب أخرى ، حسبنا أن نذكر منها : المذهب الظاهري الذي يقتصر في منهجه على ظاهر النصوص رافضاً بشدة الاعتماد على القياس ، وليس من المستبعد أن يكون تطرفه في هذا الاتجاه رد فعل للمذهب الباطني الذي يقوم أساساً على منهج التأويل ، وهو الذي يرى أن لكل نص ديني ظاهراً وباطنا .. وأن المعنى الباطن هو المقصود الأساسي من الشريعة .

وقد أدى التأمل العميق في مناهج المذاهب الفقهية المختلفة والمقارنة بينها إلى نشأة علم إسلامي أصيل ، وهو «علم أصول الفقه» الذي يعتبر بمثابة منهج البحث العام في الشريعة . فهو العلم الذي يهتم بالأصول العامة التي تستمد من الأحكام الفرعية ، وبيان الطرق التي تؤدي إلى ذلك ، مع تزويد الباحث بمجموعة من القواعد التي تسهل عمله ، وتحفظه - في نفس الوقت - من الوقوع في الخطأ .

ثم نتيجة الترجمة الواسعة التي تمت في العصر العباسي الأول، تعرف

المسلمون على منطق أرسطو ، وهو منهج البحث لدى الإغريق ، وضعه أرسطو ليكون معياراً للعلوم ، وقد أعجب به المسلمون كثيرا ، باعتباره «العلم الذي تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في التفكير» وأسرعوا باستخدامه في مجالات كثيرة ، مثل علم الكلام ، والنحو ، والبلاغة ، إلخ.. ولكن بعض المسلمين تنبهوا لعيوبه فهاجموه ، وبينوا - قبل عصر النهضة الأوربية - أنه لا ينفع الذكي ولا ينتفع به البليد[١] .. وهذا معناه ببساطة : أنه لا يساعد على تقدم المعرفة الإنسانية ، بل على العكس يعمل على تجميدها .

لكن تأثير منطق أرسطو - على الرغم من بعض التحذيرات - كان بالغاً في العالم الإسلامي ، وخاصة ابتداء من القرن الرابع الهجري ، ولا شك في أنه أفاد كثيراً في دفع عمليات التصنيف ، والتقسيم ، والتفريع ، والتعريف التي نجدها واضحة في مختلف العلوم الإسلامية ، لكن عيوبه تمثلت في إغلاق منافذ التفكير الإبداعي المستمر في تلك العلوم . فبسبب منطق أرسو، وقفت البلاغة العربية (وهي المقياس الحساس للأدب) هيكلاً عظميا بدون روح ، واكتفى الدارسون فيها بشبكة هائلة من التعريفات والتقسيمات (التي استخدمت أحياناً أمثلة مصنوعة) لكي تستجيب تماماً للمنهج الأرسطي ، الذي يهمه «شكل» القاعدة أكثر من اهتمامه بالأمثلة الواقعية لـها.

ومن المعروف أن تأثير منطق أرسطو الواضح في «علم الكلام» هوالذي أبعد هذا العلم عن هدفه الحقيقي ، وجره إلى مناقشات جدلية طويلة حول

(١) هذه العبارة مقتبسة من مقدمة كتاب «الرد على المنطقيين» لابن تيمية . ط. دار المعارف، بيروت ،بدون تاريخ .

أمور تجريدية بحتة[١] . بل إن علماً آخر مثل «أصول الفقه» لم ينجح أيضاً في هذا التأثير ، وخاصة في المؤلفات المتأخرة منه ، حيث وجد أصحابها من المفيد أن يضعوا في مقدمتها جزءاً من منطق أرسطو[٢] .

ومع ذلك فإن المسلمين في مجال العلوم التجريبية ، كالفلك والطب والكيمياء ، لم يخضعوا دائماً لمنطق أرسطو ، فقد ثبت أنهم استخدموا منهج الملاحظة والتجربة، وهو المنهج الذي أدى فيما بعد إلى الانقلاب الحاسم في تاريخ أوربا الحديث[٣] ، ويكفي أن نقرأ مقدمة كتاب «المناظر» لابن الهيثم لنقف على وصف ، دقيق للغاية، للمنهج التجريبي لدى المسلمين وأهم خطواته .

لكن سائلا قد يعترض : ولماذا لم يتقدم المسلمون ، ما داموا قد توصلوا إلى المنهج التجريبي بأنفسهم ، كما تقدمت أوربا ، عندما توصلت إلى هذا المنهج فيما بعد ؟

ونجيب بأن هناك عوامل كثيرة هي التي عاقت هذا التقدم ، بعضها سياسي ، وبعضها اقتصادي ، وبعضها اجتماعي .. وكذلك فإن بعضها داخلي وبعضها خارجي .. ومجموع هذه العوامل هو الذي أدى إلى ضمور الحضارة الإسلامية.. ولا شك في أن تحليل هذه العوامل - بصورة موضوعية خالصة - ينتظر عملاً كبيراً من الباحثين المسلمين في العصر الحديث ، لأن

(١) انظر الفصل الرابع بعنوان «المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة في الفلسفة الإسلامية» .

(٢) المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام ، للأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور - وهو مقال قمنا بترجمته من كتابه بالفرنسية عن منطق أرسطو في العالم العربي ، كتابنا «مدخل إلى علم المنهج» الانجلو ١٩٩١ .

(٣) تحيل هنا على كتاب د. النشار : مناهج البحث لدى مفكري الإسلام . ط ثانية - الإسكندرية ١٩٦٥ .

تقدم أمتهم في الحاضر والمستقبل لن يتم بدون تحديد أسباب التدهور السابقة.

منهج ابن حزم في نقد التوراة :

ويعتبر هذا المنهج نموذجاً واضحاً على تقدم المسلمين في مجال نقد النصوص القديمة ، ومحاولة التثبت منها عن طريق استخدام مجموعة من الخطوات العلمية المنظمة ، التي تتعاون كلها من أجل الوصول في النهاية إلى نتيجة محددة .

ومن المعروف في مناهج البحث الحديثة أن نقد النصوص القديمة أو الوثائق يدخل في إطار المنهج التاريخي ، الذي يقوم على دعامتين رئيسيتين:

أ- النقد الخارجي للوثائق .

ب- النقد الداخلي للوثائق .

والنقد الخارجي للوثائق يتضمن نقد مصدر الوثيقة ، وتاريخ انتقالها عبر العصور ، وطريقة وصولها إلينا ، وحالتها التي وصلت بها .. إلخ ، أما النقد الداخلي فهو يتجه أساساً إلى تحليل مضمون الوثيقة تحليلاً يبدأ من الخطوط واللغة ، وينتهي بقياس ما تحتوي عليه الوثيقة من معلومات تبعاً لعدة مقاييس ، بعضها تاريخي ، وبعضها عقلي ، وبعضها مقارن..(١) .

وقبل أن نتتبع خطوات هذا المنهج عند ابن حزم ، لابد أن نشير إلى أنه أعد نفسه جيداً لتطبيقه على نص التوراة الموجود في أيدي يهود الأندلس

(١) انظر : د. محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، د. عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي - وفي كل منهما فصل مخصص لمنهج البحث في التاريخ .

على عصره ، وهو يطلق عليها «الكتاب الذي تسميه اليهود التوراة»[١] .
ويمكن التعرف على ذلك فيما يلي :

١- جمع ما أمكن من نسخ التوراة التي كانت مترجمة إلى العربية على عهده[٢] ، وكذلك كتب الأنبياء الأخرى ، والشروح والتعليقات عليها[٣] .

٢- الاطلاع الواسع والمتعمق في تاريخ اليهود السياسي والديني[٤] ، مع الإلمام الكافي بجغرافية بلادهم[٥] .

٣- السعي إلى كثير من علماء اليهود للاستفسار عن معنى غامض ، أو موهم[٦] ، والدخول مع بعضهم أحياناً في مناقشات شفوية[٧] .

وقد حدد منذ البداية غرضاً ذا شقين ، يتصل أحدهما بالآخر اتصالاً وثيقا :

الأول : بيان تحريف التوراة التي بأيدي اليهود ، وإظهار ما فيها من كذب وتناقض[٨] .

الثاني :إثبات أن الإسلام هو الدين الحقيقي الذي ينبغي التمسك به[٩].

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ١/ ١١٦ - والطبعة التي اعتمدنا عليها في هذا البحث مصورة في بيروت - مكتبة خياط - عن نسخة القاهرة ، في خمسة مجلدات ، وبهامشها كتاب الملل والنحل للشهرستاني - وسنقتصر في الإشارة إليها بـ (الفصل) اختصارا .

(٢) الفصل ١/ ١٢١ .

(٣) السابق ١/ ٢٠٤ وكذلك ٢٠٧ .

(٤) السابق ١/ ١٩٣ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٩ .

(٥) السابق ١/ ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٦) السابق ١/ ١٤١ ، ١٤٢ .

(٧) السابق ١/ ١٥٢ .

(٨) السابق ١/ ١١٦ .

(٩) السابق ١/ ٢٢٤ .

أما المنهج الذي اتبعه ابن حزم، فقد لا يجد الباحث اختلافاً كبيراً بينه وبين منهج النقد التاريخي الحديث . ولا يعني هذا أن ابن حزم كان عليه أن يستخدم نفس المصطلحات الحديثة ، ولكنه في الواقع كان على وعي كامل بخطوات المنهج ، وطريقة تطبيقها على المادة التي كانت بين يديه .

ويلاحظ أن المحاولة التي نقوم بها هنا ليست إلا استخلاصاً لخطوات هذا المنهج من خلال تطبيقاتها عند ابن حزم ، ولذلك فإننا لن نورد من نصوصه إلا ما يتعلق مباشرة بإحدى قواعد منهجه في النقد التاريخي . وسنقسم خطوات هذا المنهج إلى قسمين رئيسيين أحدهما : للنقد الخارجي ، والثاني للنقد الداخلي .

أولاً : النقد الخارجي لنص التوراة :

* اطلع ابن حزم باعترافه على نسختين مختلفتين للتوراة[١] ، وقد سجل لنا في هذا الصدد وصفاً تفصيليا لإحدى هاتين النسختين ، قلما نعثر عليه في كتابات أحد من مفكري الإسلام . يقول :

«وإنما هي (التوراة) مقدار مائة ورقة وعشرة أوراق في كل صفحة منها ثلاثة وعشرون سطراً بخط هو إلى الانفساح أقرب ، يكون في السطر بضع عشرة كلمة»[٢] .

- لكن ماذا كانت حالة التوراة قبل أن تدون ؟ هنا كان على ابن حزم كي

(١) السابق ١/ ١٢١ ، ومن المعروف أن توراة اليهود قد ترجمت بصورة كاملة مرتين قبل عصر ابن حزم : الأولى على يد سعديا الفيومي (ت ٣٣١هـ) والثانية على يد اسحاق فالسكيز عام ٣٥٣ هـ في قرطبة بالأندلس ، ومن المحتمل جداً أن تكون هذه الترجمة الأخيرة هي التي اطلع عليها ابن حزم . انظر آخر بحث بالعربية ظهر عن «الكتاب المقدس وأسفاره» للأستاذ سامي الجابي - مجلة البصائر - العدد ١١ - باريس ١٩٨٧م.

(٢) الفصل ١/ ١٨٧ .

يجيب على هذا السؤال ، أن يتتبع التاريخ السياسي والديني لليهود ، حتى يبرز الأدوار المختلفة التي مرت بها التوراة ، وإلى أي مدى انعكست حياة اليهود عليها في حالتي إيمانهم وارتدادهم عن الإيمان ؟ ولدى من كان يحتفظ بها ؟ وأحوال الحفظة ؟ والمكان الذي كانت تحفظ فيه ؟ إلى آخر تلك الأسئلة الهامة في مجال التحليل الخارجي للوثائق[١] .

* يقول ابن حزم : «ونحن نصف - إن شاء الله تعالى - حال كون التوراة عند بني إسرائيل من أول دولتهم ، إثر موت موسى ، إلى انقراض دولتهم ، إلى رجوعهم إلى بيت المقدس ، إلى أن كتبها لهم عزرا الوراق ، بإجماع من كتبهم ، واتفاق من علمائهم ، دون خلاف يوجد من أحد منهم في ذلك . وما اختلفوا فيه من ذلك نبهنا عليه»[٢] .

* ومنذ وفاة موسى ، عليه السلام ، إلى ولاية أول ملك لهم ، وقع لبني إسرائيل سبع ردات ، فارقوا فيها الإيمان ، وأعلنوا عبادة الأصنام . والجدول التالي يبين عدد سنوات تلك الردات :

الردة الأولي	٨ سنوات
الردة الثانية	١٨ سنة
الردة الثالثة	٢٠ سنة
الردة الرابعة	٧ سنوات
الردة الخامسة	٣ سنوات
الردة السادسة	١٨ سنة
الردة السابعة	٤٠ سنة

(١) انظر كلا من د. قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، د. بدوي : مناهج البحث العلمي .
(٢) الفصل ١/ ١٨٧ .

ثم في أثناء فترة الأسباط العشرة من بني إسرائيل ، تراوح أمرهم بين الإيمان والكفر ، وإن كان قد جرى معظم ملوكهم العشرين على إعلان الكفر[١]، إلى أن أسر سليمان الأعسر، ملك الموصل، آخر ملوكهم، وسبي بني إسرائيل، وحملهم إلى بلاده ، وأسكن في موضعهم قوماً من أهله. وهؤلاء هم أسلاف السامري الذين اختصوا أنفسهم بتوراة مستقلة[٢] ، وصاروا لا يعترفون بالتوراة التي في أيدي باقي اليهود .

والواقع أن ابن حزم هنا يقدم مزيداً من التفصيلات الدقيقة بغية الوصول إلى أن التوارة ، وقد مضى عليها كل هذا التاريخ المضطرب ، المليء بسنوات الكفر والاضطهاد الديني للأنبياء ، قد تعرضت «للتبديل ، والتحريف ، والتغيير ، والزيادة ، والنقصان»[٣] ، بل إنه يذكر أن اليهود «مقرون بأن يهوا حاز بن يوشيا ، الملك الداودي ، المالك لجميع بني إسرائيل بعد انقطاع ملوك سائر الأسباط : بَشَرَ (أي كَشَطَ) من التوراة أسماء الله تعالى ، وألحق فيها أسماء الأوثان ! وهم مُقِرّون أيضاً أن أخاه ، الوالي بعدُ ، وهو الياقيم بن يوشيا أحرق التوراة بالجملة ، وقطع أثرها»[٤] .

وأخيراً وقعت غارة بختنصر ، وتم خراب بيت المقدس ، وهو المكان الذي كانت تصان فيه التوراة ، «وكانت كتابة عزرا ، الوراق الهاروني ، للتوراة بعد أزيد من سبعين سنة ، من خراب بيت المقدس .. أملاها عليهم من حفظه ، وهم مقرون أنه وجدها عندهم ، وفيها خلل كثير ، فأصلحه .. ومن ذلك الوقت ، انتشرت التوارة ، ونسخت ، وظهرظهوراً ضعيفاً أيضا ، ولم تزل

(١) السابق ١/ ١٩٣ - ١٩٥ .

(٢) السابق ١/ ١١٧ .

(٣) السابق ١/ ١٨٤ .

(٤) الرد على ابن النغرلية ص٧٧ .

تتداولها الأيدي مع ذلك .. ثم تولى أمرهم قوم من بني هارون بعد مئين من السنين .. فحينئذ انتشرت نسخ التوراة التي بأيديهم اليوم»[١] .

وهكذا ، عن طريق استعراض التاريخ الديني والسياسي لليهود ، يصل ابن حزم إلى أن نص التوارة الأصلي ، الذي أنزله الله تعالى على موسى، عليه السلام ، قد تعرض ، من الناحيتين الزمانية والمكانية ، لظروف تجعلنا لا نثق به . وفيما يلي عرض أكثر تحديداً لأهم القواعد التي اعتمد عليها ابن حزم في النقد الخارجي لنص التوراة :

١- على مدى تاريخ اليهود ، اختلفت عليهم أحداث جسام ، وتولى أمرهم ملوك، بعضهم مؤمن ، وأكثرهم كافر ، أعلن الكفر ، وعبادة الأوثان ، وقتل الأنبياء وفي مثل هذا الجو ، لم يكن يمكن لنبي أن يدعوا الناس إلى التمسك بمبادئ التوراة الصحيحة[٢] ، وحتى هذه التوراة قد تعرضت أحياناً للتحريف المتعمد ، وفي أحيان أخرى لمحاولة إعدام كامل .

٢- أحياناً كانت فترات الكفر تتصل حتى تبلغ مائة وستين عاماً متتالية : «فأي كتاب أو أي دين يبقى مع هذا ؟ !»[٣] .

٣- بل ما هو أكثر من ذلك : «أي كتاب يبقى مع تمادي الكفر ، ورفض الإيمان هذه المدد الطوال ، في بلد صغير ، مقدار ثلاثة أيام في مثلها ، ليس على دينهم واتباع كتابهم أحد على ظهر الأرض غيرهم»[٤] .

٤- ومن ناحية أخرى ، فإن الكهنة ، حفظة التوراة «قد كان فيهم ما كان

(١) الفصل ١/ ١٩٧ .
(٢) السابق ١/ ١٩٣ .
(٣) السابق ١/ ١٩٦ .
(٤) السابق ١/ ١٩٠ .

في غيرهم من الكفر والفسق وعبادة الأوثان : ومن هذه صفته فلا يؤمن على تغيير ما ينفرد به»[١] .

٥- وأخيراً فإن من القواعد الهامة ، التي يسجلها ابن حزم ، أن «كل كتاب وشريعة كانا مقصورين على رجال من أهلها ، وكانا محظورين على من سواهم ، فالتبديل والتحريف مضمون فيهما .. وكذلك التوراة إنما كانت طوال مدة بني إسرائيل عند الكوهن الأكبر الهاروني وحده ! »[٢] .

توراة السامرية :

وقبل أن ننتقل إلى النقد الداخلي للتوراة عند ابن حزم ، نتوقف قليلاً عند توراة السامرية ، وهي التي ينكرها معظم طوائف اليهود الأخرى ، نظراً لأن معظم النقد الموجه إليها يرجع إلى الناحية الخارجية :

يذكر ابن حزم أن اليهود ينقسمون إلى خمس فرق[٣] :

١- السامرية

٢- الصدوقية

٣- العنانية

٤- الربانية

٥- العيسوية

ولما كانت فرقة السامرية تختلف عن الفرق الأربع الأخرى اختلافا كبيرا في معظم الأسس تقريبا ، ومن بينها أنها تنكر التوراة التي تؤمن بها سائر الفرق الأخرى ، وتختص نفسها بتوراة مستقلة، فإن هذه الفرق تتخذ منها

(١) السابق ١/ ١٩٩ .

(٢) السابق ١/ ١١٣ وكذلك : الرد على إبن النغريلة ص٧٧ .

(٣) الفصل ١/ ٩٨ ، ٩٩ .

نفس الموقف : كلها تنكر توراة السامرية ، وتقرر تحريفها وبطلانها[١] .

وفي البداية ، يجد ابن حزم نفسه أمام تناقض الخصوم فيما بينهم فلا يسعه إلا أن يسرع باتخاذ هذا التناقض دليلاً مبدئياً على فساد توراة السامرية ، وهو دليل من أقوال خصومهم وخصومه في نفس الوقت . ومع ذلك ، فقد حاول أن يحصل على نسخة من توراة السامرية ، لكنه لم يستطع. وهو يبين السبب في ذلك حين يقول : «ولم يقع لنا توراة السامرية ، لأنهم لا يستحلون الخروج عن فلسطين والأردن أصلا»[٢] . ثم يضيف : «إلا أننا قد أتينا ببرهان ضروري على أن التوراة التي بأيدي السامرية أيضا محرفة مبدلة»[٣] .

ويستخرج ابن حزم هذا البرهان من التاريخ اليهودي نفسه ، وهو يتمثل في أن السامرية يختلفون ، منذ البدء ، عن باقي اليهود في الجنس والمكان والعقائد : فهم من بقايا نسل أهل الموصل الذين نقلهم الملك سليمان الأعسر بعد سبي بني إسرائيل من بلاد الشام . وقد سكنوا هذه البلاد ، وأصبحوا لا يستحلون لأنفسهم الخروج منها ، ونتج عن هذا وذاك تميز عقائدهم بطابع لا يتفق وعقائد اليهود جميعا «فأمر توراة أولئك (السامرية) أضعف من توراة هؤلاء (سائر اليهود) ، لأنهم لا يرجعون فيها إلى نبي أصلاً ، ولا كانوا هنالك أيام دولة بني إسرائيل ، وإنما عملها لهم رؤساؤهم»[٤] .

وهكذا ينتهي ابن حزم بسرعة من توراة السامرية ، ومع ذلك يمكننا أن نتلمس خطوات منهجه هنا فيما يلي :

(١) السابق ١/ ١ / ١١٧ .

(٢) السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(٣) السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(٤) السابق ١/ ١٩٥ .

١- محاولة الحصول على نسخة من توراة السامرية ، وبيان السبب في عدم التمكن من ذلك (جمع الوثائق) .

٢- الاعتماد على تناقض الخصوم فيما بينهم ، وصولاً للمطلوب (دليل جدلي) .

٣- الرجوع إلى تاريخ اليهود نفسه ، لبيان الصلة المقطوعة بين توراة السامرية وأنبياء بني إسرائيل ، وكذلك غياب السامرية من منطقة الشام في أثناء دولة بني إسرائيل ، بالإضافة إلى أن رؤساءهم هم الذين وضعوها لهم (أحد وجوه النقد الخارجي للوثائق) .

ثانياً : النقد الداخلي لنص التوراة :

قلنا فيما سبق إن ابن حزم قد وصف النسخة التي اعتمد عليها من التوراة وصفاً قلما نجد له مثيلاً عند أحد من مفكري الإسلام ، ونضيف هنا: إنه تتبع ، على الترتيب ، فصولها السبعة والخمسين[١] ، كل فصل على حدة، مبينا ما فيه من أدلة تكشف عن فساد نسبته إلى موسى ، عليه السلام، وتثبت أنه من وضع مدلسٍ جاهل[٢] ، أو ملحد متستر باليهودية[٣] .

والحقيقة أنه كان ينقص ابن حزم ، لكي يلحق بالمنهج النقدي الحديث تماماً ، أن يتقدم خطوة أخرى ، فيقوم بتصنيف الأدلة التي توصل إليها ، على أساس موضوعي ، حتى يسلم عمله من بعض التكرار الذي وقع فيه ، نتيجة لغياب هذا التصنيف (مثلا : النصوص التي تدل على تشبيه الله

(١) السابق ١/ ١٨٦ .
(٢) السابق ١/ ١٥٠ .
(٣) السابق ١/ ١٢٨ .

تعالى ، يتكرر ورودها في الجزء الأول من كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل ، صفحات ١١٧ ، ١١٨ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٤ ، ١٦٥) .

ومع هذا فيمكن القول بأن هذا التكرار ربما كان مقصوداً من ابن حزم نفسه ، لكي يؤكد للقارئ ، على فترات مختلفة ، مدى ما وقع فيه واضعو التوراة المحرفة من خلط واضطراب ، وعدم إحكام للمهمة التي حاولوا القيام بها .

ومن ناحية أخرى ، فكأنما أراد ابن حزم أن يقول للقارئ : إنني سوف أبدأ من البداية ، وأتدرج مع فصول التوراة علي الترتيب الذي جاءت به : حتى لا يفوتني شئ . ولعل ما يؤكد هذا أننا نجده يبدأ بالاقتباس من الصفحة الأولى للتوراة(١) ، وينتهي بالفصل الأخير منها(٢) .

ويلاحظ أن ابن حزم يورد أربعة وخمسين نصا من فصول التوراة التي ذكر أنها سبعة وخمسين فصلا . ولا يعني هذا أنه قد تجاوز ثلاثة فصول ، لكنه في الواقع كان يستخرج أحياناً من النص ثلاثة أخطاء(٣) ، وفي أحيان أخرى سبع كذبات(٤) .

لقد حرص ابن حزم على أن يكون منصفاً في نقده للتوراة ، ولذلك استبعد من نصوصها ما كان محتملاً أو غامضاً ، حتى لا يفسح مجالاً لمعترض . وقد اقتصر في جمع مادته على النصوص الصريحة في الدلالة المباشرة على ما يريد . يقول :

(١) السابق ١/ ١١٧ .
(٢) السابق ١/ ١٨٦ .
(٣) السابق ١/ ١٣٣ ، ١٣٤ .
(٤) السابق ١/ ١٨٦ .

«وليعلم كل من قرأ كتابنا هذا (الفصل) أننا لم نخرج من الكتب المذكورة (يقصد كتب اليهود) شيئاً يمكن أن يخرج على وجه ما ، وإن دق وبعد . فالاعتراض بمثل هذا لا معنى له ، وكذلك أيضا لم نخرج منه كلاما لا يفهم معناه ، وإن كان ذلك موجوداً فيها ، لأن للقائل أن يقول : قد أصاب الله به ما أراد ! وإنما أخرجنا ما لا حيلة فيه ولا وجه أصلا ، إلا الدعاوي الكاذبة التي لا دليل عليها أصلاً ، لا محتملا ولا خفياً»[١] .

ويمكننا أن نقرر منذ الآن أن ابن حزم قد التزم عند التطبيق بهذا العهد الذي قطعه على نفسه . فحينما كان يكتشف الخلط أو الكذب في أحد النصوص المشار إليها هنا ، كان يمسك عند مناقشته بناء على احتماله «للتأويل البعيد»[٢] ، أو لأنه «يمكن أن يخرج على وجه ما»[٣] ، بل وجدناه في أكثر من موضع يسعى بنفسه إلى علماء اليهود مستفسراً عن معنى كلمة[٤] ، أو مستوضحاً حقيقة مسألة[٥] .

إننا نلح هنا على روح الإنصاف لدى ابن حزم ، لأن لها أهمية خاصة في موضوعية المنهج الذي اعتمد عليه ، ولأنها في الوقت نفسه ، تعد رداً حاسماً على ما تردد من أن ابن حزم كان يبدأ في جدال خصومه ، من مسلمات يعتقد تماماً في صحتها[٦] ، وأنه يصدر عن عداوة متأصلة فيه[٧] . وسوف

(١) السابق ١/ ١١٧ .

(٢) السابق ١/ ١٤٤ .

(٣) السابق ١/ ٥٥ .

(٤) السابق ١/ ١٣٥ ، ١٤١ ، ١٥٢ .

(٥) السابق ١/ ١٩٥ .

(٦) انظر : د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم ص١٤٣ وما بعدها . مكتبة وهبة . القاهرة ١٩٧٧ .

(٧) السابق ١٧٦ .

نرى أثناء التحليل التالي لنقده : هل صحيح أن ابن حزم كان يعادى ثم يهاجم، أم أنه كان يعادي ، لأنه يكتشف زيف من يناقشه !

وسنقوم الآن بتصنيف عناصر النقد التفصيلي الذي وجهه ابن حزم إلى نص التوراة الموجودة في أيدي اليهود على عصره ، في أربعة قوائم ، حتى يسهل تناولها بقدر من التحليل :

القائمة الأولى : فيما يتعلق بالذات الإلهية

القائمة الثانية : فيما يتعلق بالأنبياء

القائمة الثالثة : تناقض النصوص

القائمة الرابعة : أخطاء علمية

القائمة الأولى : فيما يتعلق بالذات الإلهية :

لاحظ ابن حزم أن التوراة تمتلئ بالتعبيرات التي يمس منطوقها ومفهومها معاً قداسة الذات الإلهية ، وما ينبغي لها من سمو وتنزيه ، فهي تنسب إلى الله (تعالى) التشبيه والبداء ، وتصفه بأوصاف بشرية ، وتضيف إليه الأبناء، وتذكر نبوءات لم تتحقق .

* تشبه التوراة أحياناً الإنسان (المخلوق) بالله (الخالق) . ومن تعبيراتها في ذلك الصدد : «قال الله : أصنع بناء آدم كصورتنا ، كشبهنا »[١] وكذلك «قال الله : هذا آدم قد صار كواحدٍ منا في معرفة الخير والشر»[٢] ، وفي أحيان أخرى ، تشبه الله بالمخلوقات : «اعلموا أن السيد

(١) الفصل ١/ ١١٧ .

(٢) السابق ١/ ١٢٠ .

إلهكم الذي هو نار أكول ...»[١] .

* أما نسبة البداء إليه ، فتظهر من إنذار الله لموسى أنه سيهلك بني إسرائيل ويقدمه على أمة أخرى عظيمة ، «فلم يزل موسى يرغب إلى الله تعالى في أن يفعل ذلك حتى أجابه ، وأمسك عنهم - هذا هو البداء بعينه والكذب المنفيان عن الله تعالى»[٢] .

* كما يكثر في التوراة وصف الله تعالى بأوصاف بشرية ، لا تليق به ، ومنها أنه تعالى كان «يكلم موسى مواجهة ، فماً بفم ، كما يكلم المرء صديقه»[٣] ، ومنها أيضا : «أن موسى رغب إلى الله تعالى أن يراه ، وأن الله تعالى قال له : سأدخلك في حجر ، وأحفظك بيميني ، حتى أجتاز ، ثم أرفع يدي وتبصر ورائي ، لأنك لا تقدر أن ترى وجهي»[٤] ، ومنها أيضا : «أن الله تعالى خلق الخلق في ستة أيام ، واستراح في اليوم السابع !» ويعلق ابن حزم قائلا : «وهل تكون الراحة إلا لتعب ونصب ، قد خارت قواه ، وضعفت طبيعته»[٥] !

وما هو أكثر صراحة من ذلك كله ، «أن الله تعالى تبدى ليعقوب على هيئة إنسان قوي ظل يصارعه حتى الصباح دون أن ينتصر عليه»[٦] ، ويقول ابن حزم : «ولقد ضربت بهذا الفصل وحده المتعرضين منهم (أي من اليهود) للجدل في كل محفل»[٧] .

(١) السابق ١/ ٦٠ ، والرد على ابن النغريلة ص٧٦ .
(٢) الفصل ١/ ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٦٤ وكذلك : الرد على ابن النغريلة ص٧٣ .
(٣) الفصل ١/ ١٦٤ .
(٤) السابق ١/ ١٦٥ .
(٥) الرد على ابن النغريلة ص٥٤ .
(٦) الفصل ١/ ١٤١ ، ١٤٢ .
(٧) السابق . نفس الجزء والصفحة ، وتوجد إشارة لذلك أيضاً في ١/ ١٤٨ .

* ومما يتصل بمسألة التشبيه أن التوراة قد نسبت إلى الله تعالى أولاداً، ومن ذلك قولها : «فلما رأى أولاد الله بنات آدم ، أنهن حسان ، اتخذوا منهن نساء ، وقال (أي كتاب التوراة) بعد ذلك : كان يدخل بنو الله إلى بنات آدم، ويولد لهم حراما ، وهم الجبابرة على الدهر»[1] . «وقال السفر الثاني من توراتهم : إن الله تعالى قال لموسى ، عليه السلام : قل لفرعون : السيد يقول : الإسرائيل بكر ولدي ، ويقول لك إئذن لولدي ليخدمني»[2] .

* وأخيراً تأتي النبوءات الإلهية التي لم تتحقق .. ومن أمثلتها قول الله تعالى لزوجة اسحاق : «في بطنك أمتان وحزبان ، يفترقان منه ، أحدهما أكبر من الآخر ، والكبير يخدم الصغير» .. ولا خلاف بينهم في أن عيسو (الكبير) لم يخدمه قط يعقوب (الصغير) ، بل في التوراة - نصاً - أن يعقوب سجد على الأرض سبع مرات لعيسو إذ رآه .. وأن بني عيسو لم تزل أيديهم على أقفاء بني إسرائيل من أول دولتهم إلى انقطاعها»[3] .

القائمة الثانية : فيما يتعلق بالأنبياء :

تمتلئ التوراة بعدد كبير جداً من النصوص التي تصور الأنبياء تصويرا لا يتفق وعصمتهم أو مقامهم الديني الجليل ، بل إنها تذهب إلى أبعد من ذلك فتنسب إليهم العديد من الكبائر .

* ويتبدى ذلك من مراجعات الرسل لله تعالى في مخاطبته إياهم . ومن ذلك : «أن الله تعالى قال لإبراهيم : أنا الله الذي أخرجتك من أتون الكردانيين لأعطيك هذا البلد حورا ، فقال له إبراهيم : يا رب ، بماذا أعرف

(١) السابق ١/ ١٢١ .

(٢) السابق ١/ ١٥٣ .

(٣) السابق ١/ ١٣٦ وأيضاً صفحات ١٢١ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٣ ، ١٦٤.

أني أرث هذا البلد» ويعقب ابن حزم قائلا : حاشا لله أن يقول إبراهيم ، عليه السلام، لربه هذا الكلام ! فهو كلام من لم يثق بخبر الله عز وجل حتى طلب على ذلك برهاناً»[١] .

وهنا يسرع ابن حزم ليؤكد أن مثل هذا الاعتراض على الله ، ليس من قبيل طلب إبراهيم رؤية إحياء الموتى المذكور في القرآن[٢] ، بل إن الفرق بين الاثنين هو «فرق كما بين المشرق والمغرب»[٣] ومع أنه يفسر كلا من طلب القرآن ، واعتراض التوراة ، فإنه يورد معارضة أخرى لا يتطرق الشك في ظهور شناعتها :

عندما علمت سارة بأنه سيكون لها ابن ، وهي في حال لا تلد أمثالها من النساء ، ضحكت في نفسها : «قال الله تعالى : إن سارة ضحكت . وقالت سارة : لم أضحك . فقال الله : بلى قد ضحكت !

فهذه مراجعة الخصوم ، وتعارض الأكفاء ، وحاشا لسارة ، الفاضلة المنبأة من الله عز وجل بالبشارة ، من أن تكذب الله عز وجل فيما يقول ، وتكذب هي ذلك ، فتجحد ما فعلت ، فتجمع بين سوأتين إحداهما كبيرة من الكبائر ، قد نزه الله عز وجل الصالحين عنها ، فكيف الأنبياء ! والأخرى أدهى وأمر ، وهي التي لا يفعلها مؤمن ولو أنه أفسق أهل الأرض ، لأنها كفر»[٤] .

أما المساس بعصمة الأنبياء ، كما ورد في التوراة التى بأيدي اليهود ، فيتمثل في عدد من الأخطاء الدينية ، والتهم الأخلاقية التي تأبى طبيعة النبوة نفسها أن يقع أمثالها من نبي .

(١) السابق ١/ ١٢٩ .
(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٦٠ .
(٣) الفصل ١/ ١٢٩ .
(٤) السابق ١/ ١٣٢ وكذلك ١٨٠ - ١٨٣ .

* فمن ذلك ما ورد في التوراة ، أكثر من مرة ، خاصاً بسجود الأنبياء للملائكة ، وتعبدهم لها . وقع ذلك من إبراهيم ، عليه السلام[١] ، ، وكذلك من لوط[٢] . يقول ابن حزم : «فإن الأنبياء لا يسجدون لغير الله تعالى ، ولا يتعبدون لسواه»[٣] .

* وما هو أفشح من ذلك يتمثل في ما ذكرته التوراة عن هارون ، الذي جمع من بني إسرائيل ، أثناء فترة غياب موسى ، أقراط الذهب ، «وأفرغها ، وعمل منها عجلاً ، وقال : هذا إلهكم ، يا بني إسرائيل ، الذي أخرجكم من مصر»[٤] .

وهنا لا يسع ابن حزم إلا أن يبدي عظيم دهشته ، فيقول : «إن هذا الفصل عفا على ما قبله ، وطم عليه .. نبي مرسل كافر مشرك يعمل لقومه إلهاً من دون الله !!»[٥] .

* بل إن شيئا من عصمة الأنبياء لا يمكن أن يبقى ، حينما تذكر التوراة أن ابنتي لوط مارستا الزنا مع أبيهما بعد أن سقتاه الخمر ، وحملتا منه ، ووضعتا ولدين !»[٦] .

* وإذا قيل إن لوطاً كان سكران - وحتى هذا غير مقبول أساساً من الناحية الدينية والعقلية - فإن يهوذا قد سعى بنفسه - تبعا لما ورد في التوراة - إلى زوجة ابنه ، وقد ظنها زانية ، ليمارس معها هذا الفعل ، الذي

(١) السابق ١/ ١٣٠ .
(٢) السابق ١/ ١٣١ .
(٣) الساق ١/ ١٣٢ .
(٤) السابق ١/ ١٦١ .
(٥) السابق ١/ ١٦٢ .
(٦) السابق ١/ ١٣٣ ، ١٣٤ .

نتج منه توأمان كان من نسلهما داود وسليمان، عليهما السلام[١] .

يقول ابن حزم : «وتالله ما رأيت أمة تقر بالنبوة ، وتنسب إلى الأنبياء ما يشبه هؤلاء الكفرة !!»[٢] .

* ومع ذلك فمن المناسب هنا أيضا أن نسوق قصة إسحاق عندما طلب من ابنه عيسو أن يأتيه بصيد ليباركه ، وأن رفقة ، أم عيسو ويعقوب أسرت إلى الأخير ، الذي كانت تفضله على أخيه ، أن يسرع للقيام بهذا العمل ، ويخادع أباه ، لينال بركته[٣] .

ويعقب ابن حزم على ذلك قائلا : «وفي هذا الفصل فضائح وأكذوبات وأشياء تشبه الخرافات»[٤] ويمكننا نحن أن نلخصها فيما يلي :

* خداع يعقوب (النبي) ، وكذبه على أبيه !

* جواز الحيلة على اسحاق (وهو نبي!)

* سرقة البركة من الأنبياء عن طريق الغش والخداع (وهذا يعكس أخلاق اليهود) .

* كيف تتحقق البركة ليعقوب ، مع أن المقصود بها عيسو ؟!

وهنا ينتهز ابن حزم هذه الفرصة ليقول : وما أشبه هذه القضية إلا بحمق الغالية من الرافضة ، القائلين إن الله تعالى بعث جبريل إلى علي ، فأخطأ جبريل وأتى إلى محمد !»[٥] .

(١) السابق ١/ ١٤٥ ، ١٤٦ .

(٢) السابق ١/ ١٤٧ .

(٣) السابق ١/ ١٣٧ .

(٤) السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(٥) السابق ١/ ١٣٨ .

* أما فيما يتعلق بهدم معجزات الأنبياء ، فيأتي عن طريق إمكانية مشاركة السحرة لهم في القدرة على الأعمال الخارقة ، وبذلك تنتفي عن الرسل صفة التفرد بالمعجزات . وقد اخترنا النص التالي من كتاب ابن حزم في الرد على ابن النغريله اليهودي ، لأنه أخصر بكثير مما ورد عن نفس الموضوع في كتاب : الفصل :

«ومن عجائبهم أنهم يقرون في كتابهم المسمى بالتوراة أن السحرة فعلوا بالرقي المصري مثلما فعل موسى ابن عمران ، عليه السلام، من قلب العصا حية ، ومن قلب ماء النيل ، ومن استجلاب الضفادع ، حاشا البعوض ،فلم يقدروا عليه !

قال أبو محمد : لو صح هذا - وأعوذ بالله - لما كان بين موسى ، عليه السلام ، والسحرة فرق ، إلا قوة العلم والتمهّر في الصناعة فقط .

ونحن نبرأ إلى الله تعالى من أن يكون آدمي يقدر بصناعته على خرق عادة ، أو قلب عين ، وننكر أن الله تعالى يولي ذلك أحداً غير الأنبياء ، عليهم السلام ، الذين جعل الله تعالى ظهور المعجزات عليهم شاهداً لصدقهم»[١] .

وأخيراً نصل إلى تسجيل التوراة الكثير من نبوءات الأنبياء التي لم تتحقق . ومن الواضح أن هذه إحدى البصمات التي تشوه مقام النبوة ، بل إنها تهدم بنيانه الذي يقوم أساساً على الصدق .

* تذكر التوراة أن نوحاً حين بلغه فعل ابنه حام ، أبي كنعان ، قال «ملعون أبو كنعان ! عبد العبيد ، يكون لإخوته مستعبداً ، يكون لإخوته» ويلاحظ ابن حزم أن حفيد حام هذا ، الذي تنبأ له نوح بالاستعباد ، كان هو

(١) الرد على ابن النغريلة ص٨٢ ، والموضوع يستغرق في كتاب الفصل من ١٥٤ - ١٥٨ .

النمروذ ، الذي ملك جميع الأرض ، ونوح لما يزل على قيد الحياة !

ويعقب ابن حزم قائلا : «فحصل من هذا الخبر تكذيب نوح في خبره ، وهو بإقرارهم نبي معظم جداً»[1] .

* كذلك تذكر التوراة «أن يعقوب ، عليه السلام ، قال للاوي وشمعون سأبددهما في يعقوب ، وأفرقهما في إسرائيل !» ويقول ابن حزم : «أما لاوي فكان نسله مبدداً في بني إسرائيل كماذكر ، وأما بنو شمعون فلا . بل كانوا مجتمعين في البلد الذي وقع لهم ، كسائر الأسباط ولا فرق» وينتهي ابن حزم إلى أن إنذار النبوة ليس «مما يكذب في قصة ويصدق في أخرى . هذه صفات انذرات الحُسّاب القاعدين على الطرق للنساء ، ولمن لا عقله له»[2] .

القائمة الثالثة : تناقض النصوص :

إذا كان ابن حزم قد صدر في نقده الذي صنفناه في القائمتين السابقتين من منطق ديني ، أي أنه كان يعرض توراة اليهود على مقياس ديني ، فإنه في هذه القائمة قد أصبح يعتمد على أساس عقلي واضح .. فهو يقرأ النصوص بإمعان ، ويقارن بينها في صبر ،ثم يستخرج النتيجة التي تثبت اضطراب النص الذي يقوم بفحصه .

وقد اكتشف ابن حزم كثيراً من وجوه التناقض في توراة اليهود . ومن أبرز وجوه هذا التناقض : تناقض النص مع نفسه ، وتناقض النص مع نص آخر في نفس النسخة من التوراة ، وتناقضه مع نص آخر في نسخة أخرى من نسخ التوراة ، وأخيراً تناقض نص توراة اليهود مع نص قرآني ثابت .

(١) الفصل ١/ ١٢٣ ، ١٢٤ .
(٢) السابق ١/ ١٥٣ .

* فمن وجوه تناقض النص مع نفسه ، بمعنى أن آخره ينقض أوله ، ما ورد بشأن فرعون ، الذي ذكرت التوراة إهلاك جميع دوابه في وباء عام ، شمله وأهل مصر جميعا ، ثم بعد قليل تذكر التوراة : أن الله تعالى أنذرفرعون بأنه سوف يهلك أنعامه بالبرد !

ويعقب ابن حزم على ذلك بقوله : «فليت شعري ! أي دابة بقيت لفرعون وأهل مصر ، وقد ذكر أن الوباء أهلك جميعها »[١] .

* وفي موضع آخر تذكر التوراة أن الله تعالى قرر أعمار البشر بمائة وعشرين سنة ، وبعد هذا القول : تورد أسماء كثير من الأنبياء والأشخاص الذين عاش أحدهم ٦٠٠ سنة ، ٤٦٥ سنة ، ٤٦٤ سنة، ٤٣٣ سنة[٢] .

كذلك تذكر التوراة عن يعقوب أنه قال لراوبين : أنت أول المواهب ، مفضل في الشرف ، مفضل في العز ، ولا تفضل منهملة ماء !

ويقول ابن حزم : هذا كلام يكذب أوله آخره[٣] .

* أما بالنسبة إلى النصوص التي تتعارض مع بعضها البعض ، فهي كثيرة جداً في توراة اليهود ، ومن أمثلتها :

ذكر كاتب التوراة أن هابيل بن آدم كان راعي غنم . وقبل ذلك بنحو ورقتين ، يقول إن لامك ، الحفيد الخامس لقابيل ، هو أول من سكن الأخبية وملك الماشية . ويقول ابن حزم : وهاتان قضيتان تكذب إحداهما الأخرى ، ولا بد [٤] .

(١) السابق ١/ ١٥٧ ، ١٥٨ .
(٢) السابق ١/ ١٢٢ .
(٣) السابق ١/ ١٥٢ .
(٤) السابق ١/ ١٢١ .

كذلك تصف التوراة المن النازل على بني إسرائيل من السماء بأنه كان أبيض ، شبيها بزريعة الكزبر ، ومذاقه كالسميد المعل . وفي السفر الرابع : كان المن شبيها بزريعة الكزبر ، ولونه إلى الصفرة ، وكان طعمه كطعم الخبز المعجون بالزيت ، ويقول ابن حزم : وهذا تناقض في الصفة واللون والطعم ، وإحدى الصفتين تكذب الأخرى بلا شك»[١] .

وأيضا ما ذكرته التوراة من «أن رؤية الله قد وقعت لبعض بني إسرائيل. وفي السفر الخامس : كلمكم الله وسط اللهيب ، فسمعتم صوته ، ولم تروا له شخصا» .

يقول ابن حزم : «وهاتان قضيتان تكذب كل واحدة منهما الأخرى ، ولابد»[٢] .

* ويسجل ابن حزم وجهاً آخر من التناقض ، وذلك عن طريق المقارنة بين نسختين مختلفتين للتوراة .

فقد ورد في النسخة التي اعتمدها أن الله تعالى أسكن في شرقي جنة عدن الكروبيم ، ولهيب سيف متقلب بحراسة شجرة الحياة .

وفي نسخة أخرى : ووكل الله تعالى بالجنان المشتهر اسرافيل ، ونصب بين يديه رمحاً ناريا ، ليحفظ طريق شجرة الحياة .

وهنا يعقب ابن حزم قائلا : إن لم يكن أحدهما خطأ من المترجم ، وإلا فلا أدري كيف هذا ؟ ![٣] .

(١) السابق ١/ ١٦٠ .
(٢) السابق ١/ ١٦١ .
(٣) السابق ١/ ١٢١ .

* وأخيرا يعتمد ابن حزم في إظهار تناقض التوراة على ما ورد في القرآن الكريم - وهو المنقول عن طريق التواتر - خاصاً بشأن قصة ، يظهر تلفيقها واضطرابها في التوراة ، ويتضح اتساقها ومعقوليتها من القرآن الكريم .

فمن ذلك : أن الله تعالى قد تجلى لإبراهيم ، عند بلوطات ممرأ ، وهو جالس عند باب الخباء ، عند حمى النهار ، ورفع عينه ، ونظر ، فإذا بثلاثة نفر وقوف أمامه ، فنظر ، وركض لاستقبالهم عند باب الخباء ، وسجد على الأرض وقال يا سيدي ... إلخ .

ويتتبع ابن حزم هذه القصة في التوراة ليستخرج منها سبع نقاط ضعيفة، كلها تكشف عن التناقض ، إما في داخل القصة ذاتها ، وإما مع المبادئ الثابتة لدى اليهود .. ثم ينتهي من ذلك قائلا : أين هذا الكذب ، البارد ، الفاضح ، الذي يشبه عقول اليهود المصدقين به ، من الحق المنير ، الواضح عليه ضياء اليقين ، من قول الله ، عز وجل ، في هذه القصة نفسها (ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام - الآية)[١] .

القائمة الرابعة : أخطاء علمية :

تشتمل هذه القائمة على مجموعة من الأخطاء العلمية التي رصدها ابن حزم في توراة اليهود ، وتتعلق هذه الأخطاء بالحساب ، والتاريخ ، والجغرافيا ، وما نسميه الآن بالجغرافيا الاقتصادية ، وأخيراً طبائع العمران ، وبدائه العقل . ومع أننا قد وضعناها جميعا تحت عنوان واحد ، قد يتسم بالعمومية ، إلا أننا قمنا بتصنيف نقدي لعناصر كل جانب منها .

(١) سورة هود . الآية ٦٩ . والنص في كتاب الفصل ١/ ١٣٠ ، ١٣١ .

ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن حزم قد قدّم بهذا العمل نموذجاً جيداً لدارس الوثائق القديمة ، الذي ينبغي أن يحتشد لموضوعه ، معتمداً على كل «العلوم المساعدة» في مجال بحثه . ومن الواضح أنها - هنا - تتمثل في إجادة الحساب ، والإلمام الدقيق بالتاريخ والجغرافيا ، وذلك بالإضافة إلى حسن استخدام قاعدة «الوضوح العقلي» أو «بدائة العقل» كما يطيب لابن حزم أن يسميها . وأخيراً التطبيق المبتكر لمبدأ «طبائع العمران» على حوادث الماضي، وهو المبدأ الذي أجاد ابن خلدون - فيما بعد - عرض فلسفته في مقدمته الشهيرة .

أ- أخطاء في الحساب :

سجل ابن حزم كثيراً من الأخطاء التي تضمنتها التوراة في الحساب ، وهو القائل إن «الحساب علم ضروري ، لا يتناقض»[١] . لذلك فقد رأى أن هذه الأخطاء تعتبر من الأدلة القوية على أن تلك التوراة الموجودة بأيدي اليهود ليست هي التوراة التي أنزلها الله تعالى على موسى، عليه السلام . «لأنه تعالى عن أن يخطئ في الحساب ، أو أن يخطئ فيه موسى عليه السلام ، فصح أنها من توليد جاهل غث ، أو من عابث سخر بهم ، وكشف سوءاتهم !»[٢] والقاعدة هنا أن الله تعالى «لا يمكن أن يكذب في دقيقة ، ولا أن يكذب رسوله ﷺ عامداً أو مخطئا في دقيقة ، فيقره الله تعالى على ذلك»[٣] .

فكيف إذن يوجد هذا الخطأ في ما يقرب من عام ، وذلك عندما تتعرض التوراة مثلا لعمر جد نوح ، عليه السلام :

(١) الفصل ١/ ١٥٠ .
(٢) السابق نفس المصدر .
(٣) السابق ١/ ١٥٩ .

فهي تذكر أن عمر متوشالح = ٩٦٩ سنة .

وأنه أنجب ابنه لامك ، وعمره = ١٨٧ .

وعندما بلغ لامك = ١٨٢ سنة ، ولد نوح .

أي أن عمر متوشالح عندما ولد حفيده نوح كان = ٣٦٩ سنة .

وبالتالي فإن عمر نوح كان = ٦٠٠ سنة ، عند موت جده متوشالح .

لكن الحديث عن الطوفان يبين أن متوشالح لم يستوف الـ ٦٠٠ سنة![١]

كما أن هناك خطأ آخر يبلغ عامين في عمر سام بن نوح : «قال في توراتهم إن نوحاً لما بلغ ٥٠٠ سنة ولد له يافث وسام وحام، ثم ذكر أن نوحاً إذ بلغ ٦٠٠ سنة كان الطوفان، ولسام يومئذ ١٠٠ سنة، وقال بعد ذلك : إن سام بن نوح لما كان ابن مائة سنة ولد له ارتكشاد ، لسنتين بعد الطوفان ، فهذا خطأ في عامين![٢]

وعندما تعدد التوراة أبناء يعقوب المولودين بالشام ، الذين دخلوا معه مصر ، تذكر أنهم كانوا - من زوجه ليئة - ستة ذكور ، وابنة واحدة ، وأن أولاد الذكور الستة كانوا = ٤+٦+٣+٥+٤+٣= ٢٥ فإذا أضفنا إلى هؤلاء الآباء الستة ، والإبنة : صار المجموع = ٣٢ . ومع ذلك ، فالتوراة تعقب على ذلك قائلة : «هؤلاء بنو ليئة ، وعدد أولادها وبناتها ثلاثة وثلاثون !»[٣] .

لقد كانت هذه الأخطاء وأمثالها مبرراً لابن حزم لكي يعلن أن التوراة التي تشتمل علي هذا الخطأ والخلط لا يمكن أن يوثق بنصها : «فوضح يقينا لكل من له أدنى فهم ، يقيناً كما أن أمس قبل اليوم ، أنها ليست من عند

(١) السابق ١/ ١١٢ ، ١٢٣ .   (٢) السابق ١/ ١٢٤ .

(٣) السابق ١/ ١٥٠ .

الله ، ولا من إخبار نبي ، ولا من تأليف عالم يتقي الكذب ، ولا من عمل من يحسن الحساب ، ولا يخطئ فيما لا يخطئ فيه صبي يحسن الجمع والطرح والقسمة والتسمية»[١] .

وهكذا أتاحت له هذه الأخطاء الفرصة للتعرف على مدى علم واضع ذلك النص المحرف للتوراة ،وهو الأمر الذي جعله يعلن سخريته منه حين يقول «إن الذي عمل لهم التوراة التي بأيديهم كان قليل العلم بالحساب ، ثقيل اليد فيه جداً»[٢] .

ب- أخطاء في التاريخ :

* تذكر التوراة أن الله تعالى قال : «كل من قتل قابيل نفاديه إلى سبعة» ولا تناكر بين جميع فرق اليهود في أن لامك هو الذي قتل قايين جد جد أبيه ، وأنه لم يُقَد به ، فنسبوا إلى الله تعالى الكذب لأنه وعده أن يفديه إلى السبعة ولم يفده .

وأيضا فإن ذكر السبعة هنا حمق ، لأن لامك الذي قتله هو الخامس من ولد قايين ، وقايين هو الخامس من آباء لامك ، فلا مدخل للسبعة هنا»[٣] .

وقال الله تعالى لإبراهيم : أنت تسير لآبائك بسلام ، وتدفن بشيبة صالحة ، والجيل الرابع من البنين يرجعون إلى هنا (أي بلاد الشام). ويرد ابن حزم بأن الجيل الرابع من بني إبراهيم هم اسحاق وإخوته ، والجيل الثاني هم يعقوب وعيصا وبنو أعمامهما ، والجيل الثالث أولاد يعقوب لصلب (يوسف وإخوته) ، والجيل الرابع هم أولاد هؤلاء . ومن المعروف - تاريخياً - أن الجيل الثالث والرابع هم الداخلون مصر ، لا الخارجون منها بنص توراتهم

(١) السابق ١/ ١٢٨ . (٢) السابق ١/ ١٨٤ .
(٣) السابق ١/ ١٢١ .

وإجماعهم كلهم بلا خلاف من أحد منهم .

وإنما رجع إلى الشام بنص توراتهم وإجماعهم كلهم : الجيل السادس من أولاد إبراهيم .. وما رجع من الجيل الرابع ، ولا من الجيل الخامس ولا واحد إلى الشام ، وحاشا لله من أن يكذب في خبره !»[١] .

جـ- أخطاء في الجغرافيا :

* ومن أمثلة ذلك ما ورد في التوراة خاصاً بالأنهار الأربعة الخارجة من الجنة ، وهنا يبين ابن حزم فساد هذا النص على أساس علم الهيئة ، ويستشهد بمعلومات صحيحة عن منابع النيل ، ومجرى الفرات، كما يعتمد على ما يسمى الآن بالجغرافيا الاقتصادية لكي ينقض ما ورد في التوراة حول وجود اللؤلؤ في بلاد زويلة ، ويقرر أن «بلاد زويلة ليس بها لؤلؤ أصلاً ، وإنما هي في .. بحر فارس ، وبحر الهند»[٢] .

* وفي مجال تحقق النبوءة التي وردت بأن «الله قال لإبراهيم: لنسلك أعطي هذا البلد من نهر مصر ، النهر الكبير ، إلى نهر الفرات» يبين ابن حزم أن النهر الكبير ، المقصود به نهر الأردن ، وهو من الناحية الجغرافية ليس بكبير ، فهو لا يزيد عن ستين ميلاً فقط ![٣]

د- طبائع العمران :

يقرر ابن حزم أن «الطبيعة لا تستحيل أبداً ، ولايمكن تبدلها عند كل ذي عقل»[٤] وهذا معناه الاعتراف بالأساس الضروري الذي تقوم عليه فكرة

(١) السابق ١/ ١٢٤ ، ١٢٥ .
(٢) السابق ١/ ١١٨ ، ١١٩ .
(٣) السابق ١/ ١٢٩ .
(٤) السابق ٥/ ١٦ .

القانون العلمي . ومن بين مزايا هذا القانون أنه يتيح للإنسان أن يقيس الماضي على الحاضر . وإذا كان هذا أمراً واضحاً في الظواهر الطبيعية ، فإن تطبيقه على حوادث التاريخ يعتبر أحد المنجزات الهامة لدى علماء المسلمين من أمثال ابن حزم ، وبصورة أكثر تكاملاً عند ابن خلدون .

ومن الأمثلة في هذا المجال ما ورد في توراة اليهود من تحويل ماء النيل (كله) إلى دم ، على يد موسى وهارون ، وأن السحرة فعلوا مثل ذلك . وهنا يتساءل ابن حزم : أي ماء بقي بعد أن تحول ماء النيل كله إلى دم حتى يفعل السحرة منه ذلك ؟ فإن ردوا بأن المصريين حفروا الآبار بجوار النيل ، عاد عليهم بقوله : ومن أين يشرب أهل مصر في الفترة ما بين حفر الآبار وتحويل النيل إلى دم ؟![1] .

ومن ذلك أيضا مبالغة التوراة الشديدة في ذكر عدد بني إسرائيل الخارجين من مصر . وقد قام ابن حزم بتتبع دقيق لتعداد الرجال القادرين على القتال فقط ممن هم فوق العشرين ، وما يتبع ذلك من الأطفال والمسنين والنساء ، مما يدل بوضوح على عدم احتمال الخبر للصحة .

بل إن ابن حزم يقوم بحصر المساحة التي قسمت عليهم ، ومنها يتبين أيضا عدم معقولية الخبر»[2] .

كذلك من الأمور التي تذكرها التوراة عدد المدن التي جرى توزيعها على أبناء يعقوب ، وتقدر «بأربعمائة مدينة غير التي لا يحصيها الله» . ويرد ابن حزم بأن المكان المشار إليه مازال موجودا حتى الآن ، وهو لا يزيد عن ١٢×١٢ ميلاً[3] .

(١) السابق ١/ ١٥٦ ، ١٥٧ .
(٢) السابق ١/ ١٦٥ - ١٦٨ .
(٣) السابق ١/ ١٦٨ .

النتيجة :

وهكذا من خلال فحص توراة اليهود فحصاً داخليا وخارجيا تبعاً لأصول منهج النقد التاريخي يتأكد أنها قد تعرضت لضروب كثيرة من التحريف ، وأنها لا تمثل النص الإلهي الذي أنزله الله تعالى ،على موسى ، عليه السلام، بل إن هذا النص الموجود بأيدي اليهود ليس سوى عمل بشري محض ، امتلأ بالكثير من الأخطاء ، التي يكفي واحد منها فقط لنزع الثقة من مجموعه .

هذا هو الشق الأول من النتيجة . أما الشق الثاني فهو الخاص بصحة النص القرآني ووثاقته .. والدليل على ذلك أنه لم يتعرض لشئ مما تعرضت له توراة اليهود . وكانت محافظة المسلمين عليه - عن طريق الرواية والتدوين تحقيقا لقوله تعالى ﴿ إن علينا جمعه وقرآنه ﴾ [1] وكذلك ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ [2] . وصدق الله العظيم .

ملاحظات أخيرة :

١- يعتمد منهج النقد التاريخي عند ابن حزم على عناصر كثيرة مستمدة أساساً من منهج علماء الحديث المسلمين ، وخاصة فيما يتعلق بأصول الرواية ، وضرورة اتصالها ، والتثبت من أحوال الناقلين للأخبار .. إلخ (نقد السند) .

٢- يمثل منهج ابن حزم في «نقد النصوص» خطوة هامة في مجال تحليل المضمون ، مع عدم إغفال علاقته بالكاتب ، وبظروف العصر الذي كتب فيه .

٣- بالإضافة إلى تحقيق «الجمع بين نقد السند ونقد المتن» ، استعان ابن

(١) سورة القيامة ، الآية ١٧ .

(٢) سورة الحجرات ، الآية ٩ .

حزم بمجموعة متنوعة من المعارف - أو ما يطلق عليه في مناهج البحث الحديثة : العلوم المساعدة - وهي العلوم التي تساعد الباحث على بلورة الموضوع الذي يتناوله ، من أجل الوصول إلى نتيجة مقبولة .

٤- يعتبر قياس الماضي على الحاضر في مجال التاريخ بصفة خاصة إنجازاً هاماً لدى ابن حزم ، وهناك احتمال كبير جداً في أن ابن خلدون قد أفاد من هذه الفكرة في مقدمته الشهيرة .

٥- نتيجة لتطبيق منهج نقد النصوص القديمة تطبيقاً علمياً صحيحاً لدى ابن حزم ، فقد ظلت النتائج التي توصل إليها ، في مجال نقد توراة اليهود ، محتفظة بقدر كبير من الصحة حتى اليوم .



الفصل العاشر

قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت، وابن رشد

يتوقف تطوير الدراسات الحديثة فى الفلسفة الإسلامية، إلى حد كبير، على استمرار عقد المقارنات بين كبار مفكريها من ناحية، ثم بينهم وبين مفكرى العالم من ناحية أخرى[1] . ومن المعروف أن المقارنة بين فكرتين لشخصين مختلفين تساعد كثيراً على بيان قيمة كل منهما، بالإضافة إلى أنها تضع أيدينا على عناصر القوة والضعف فيهما، وأخيراً فإنها تفتح الباب لأفكار أخرى جديدة، قد تنبثق من وضعهما وجهاً لوجه، أو تحليلهما معاً فى إطار واحد.

(١) تمت أمثال هذه المقارنات حتى الآن بين كل من الغزالى وديكارت، وابن عربى واسبينوزا، وأيضاً ليبنتز، والمعرى ودانتى، وابن رشد وتوماس الأكوينى، والفارابى وأفلاطون.

وليس من الضرورى - فى مجال الدراسة المقارنة - أن تكون الفكرتان متشابهتين، كما هو مشهور ، وإنما يمكن أن يتسع مجال المقارنة فيشمل الأفكار المتناقضة، أو المتضادة، بل إن المقارنة فى هذا الميدان الأخير ربما كانت أهم وأخصب، سواء فى نتائجها، أو فى أسلوب طرحها، أو حتى فى مجرد لفت الأنظار إليها[(١)] .

وانطلاقاً من هذه المقدمات، سوف ينحصر بحثنا هنا حول قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة، أو بين العقل والنقل، وهى فى رأينا من أهم القضايا الحقيقية التى شغلت الفكر الإسلامى فى عصوره السابقة[(٢)] .

(ومما هو جدير بالإشارة أن هذه القضية قد عادت فى شكل جديد لتفرض نفسها بقوة على المسلمين فى العصر الحاضر) والمقارنة التى نقصدها تتعلق بشخصيتين متميزتين فى تاريخ الفكر الإسلامى، وهما ابن تومرت، وابن رشد، حيث يقدم كل منهما فكرة متعارضة تماماً لفكرة الآخر.

وابن تومرت، المتوفى سنة ٥٢٤هـ، هو الزعيم الدينى الذى قوض دولة المرابطين، وكان لحركته الإصلاحية القوية أثر كبير فى قيام دولة الموحدين فى المغرب والأندلس، خلال النصف الأول من القرن السادس الهجرى. وإذا كان ابن تومرت قد توفى قبل أن يشهد قيام النظام الدينى والسياسى الذى كرس حياته كلها من أجله، فقد كان لتلميذه المباشر، وساعده الأيمن عبد المؤمن (ت٥٥٨هـ) الفضل الأكبر فى تحقيق حلم أستاذه الراحل[(٣)] .

(١) فى مجال الأفكار المتضادة نشير هنا إلى أهمية المقارنة بين كل من الغزالى وابن رشد، وابن عربى وابن تيمية، والقاضى عبد الجبار والأشعرى.

(٢) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب، والخاص بالمشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة فى الفلسفة الإسلامية .

(٣) من أفضل ما ظهر باللغة العربية عن ابن تومرت : حياته ومذهبه كتاب د. عبد المجيد النجار بعنوان «المهدى بن تومرت» دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٨٣ - وهو عبارة عن رسالة دكتوراه نوقشت فى جامعة الأزهر بإشراف د. عبد الفتاح بركة.

أما ابن رشد ، المتوفى ٥٩٥هـ، فهو الطبيب، والفقيه، والفيلسوف الشهير، الذى استعان به ابن عبد المؤمن نفسه[١] ، لكى يشرح مؤلفات أرسطو ، ويبسط مراميها لقراء اللغة العربية. ومن المعروف أنه أدى مهمته باقتدار كبير، وعلى يديه بلغت الفلسفة الإسلامية أقصى تطور لها فى العهد القديم.

وعلى الرغم من أن ابن رشد قد نشأ، وتكون،وطارت سمعته فى عهد دولة الموحدين، فإننانجده يختلف اختلافاً أساسياً مع مؤسس الدولة الروحى : ابن تومرت، حول تلك القضية الهامة، والخاصة بالعلاقة بين الفلسفة والشريعة - وهذه إحدى مفارقات المقارنة من الناحية التاريخية !

وفى عرضنا لهذاالموضوع، سوف نتبع منهجاً محدداً وواضحاً فى الوقت نفسه، وذلك بأن نعرض أولاً لفكرة ابن تومرت عن العلاقة بين الفلسفة والشريعة، ثم نتبعها بفكرة ابن رشد عن نفس الموضوع، معتمدين أساساً على نصوص كل منهما، بعد تصنيفها،ووضعها فى نسق منهجى متطور[٢]. ولن يكون تدخلنا فى مرحلة عرض الأفكار إلا بالقدر الذى نشير فيه إلى

(١) هو أبو يعقوب يوسف (ت٥٨٠) الذى طلب من طبيبه الخاص ابن طفيل أن يبحث له عن شخص مؤهل لتلخيص وتقريب نصوص أرسطو المترجمة إلى اللغة العربية، فقدم له ابن رشد، الذى ظل مقرباً لديه، ولدى خلفه أبى يوسف يعقوب،المنصور (ت٥٩٥هـ).

(٢) اعتمدنا فى استخلاص فكرة ابن تومرت على مجموع كتبه ورسائله الذى نشره لوسيانى Luciani بالجزائر سنة ١٩٠٣م، وكتب له مقدمة ضافية المستشرق جولدزيهر - وسوف نـشير إليه خلال بحثنا باسم «مجموع ابن تومرت» بعد تحديد عنوان الرسالة المستمد منها النـص.

أما ابن رشد، فقد كان مصدرنا الأساسى فى استخلاص فكرته كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف ١٩٧٢، مع الاستئناس بكتابه الآخر «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» تحقيق وتقديم د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو - القاهرة ١٩٦٩.

مواطن القوة أو الضعف، ومن واقع المقاييس التى استخدمها كل من المفكرين. وأخيراً سوف نعقب بخاتمة تشتمل على نتيجة المقارنة، وهى مجموع الملاحظات التى قمنا بتسجيلها أثناء البحث، أو برزت - كما سبق أن أشرنا - نتيجة لوضع الفكرتين فى إطار واحد، وتحليلهما معاً.

أ - فكرة ابن تومرت :

يرى ابن تومرت أن الشريعة كيان قائم بذاته، مستقل تماماً عن العقل الإنسانى، وبالتالى فإن ثبوتها لايتوقف بحال من الأحوال على أحكام هذا العقل، وبراهينه الخاصة به، وهو يستدل على أن الشريعة لاتثبت بالعقل بأربعة أدلة. هى على النحو التالى :

الدليل الأول :

أن العقل ليس فيه إلا الإمكان والتجويز، وهما شك، والشك ضد اليقين. ومحال أخذ الشيء من ضده.

وهذا معناه أن الشريعة، التى هى يقين خالص، لاينبغى أن تعتمد فى ثبوتها على قوانين العقل، التى قد تشتمل على نوع من الشك.

الدليل الثانى :

أن ضرورات العقل لاتخرج عن ثلاثة أحكام: واجب، وجائز، ومستحيل، وبما أن العبادات - التى هى ركن أساسى من الشريعة - ليست من قبيل الواجب العقلى، ولاهى من قبيل المستحيل، فلم يبق إلا الجائز.. ومن المعروف أن الجائز يؤدى أحياناً إلى التمانع، وإذن فلا يمكن أن يعتمد جزء أساسى من الشريعة على مبدأ الجواز الذى يؤدى إلى التمانع.

الدليل الثالث :

أن أعيان الأشياء - من وجهة النظر العقلية البحتة - كلها متساوية، وبالتالى فإن بعضها ليس أحق بالإباحة من البعض الأخر. وكذلك الحال بالنسبة إلى الحظر. وإذا تساوت تمانعت، وإذا تمانعت بطلت .

الدليل الرابع :

أن الله تعالى مالك الأشياء.وهو يفعل فى ملكه ما يريد. ويحكم فى خلقه كما يشاء، وبالتالى فليس للعقل الإنسانى (المخلوق) أن يحكم على أفعال الله (الخالق)، أو على أحكامه[1] .

ثم يهاجم ابن تومرت رأى القائلين بأن العقل يعتبر مصدراً مستقلاً للحكم على الأشياء بالحسن والقبح. ومن الواضح أنه يقصد بذلك المعتزلة. يقول: «وذهب آخرون إلى الاستنباط من عقولهم، وتحسين الأشياء على ما أدتهم إليه، وجعلوا أقيسة فى الشرع عدولاً منهم عن الحق»[2] .

وهو يقرر فى حسم أن الشريعة كلها منحصرة فى مجموعة من المصادر، التى يطلق عليها «أصولاً أو فروعاً». وهذامعناه أنه لاحاجة أبداً لتدخل العقل الإنسانى فى أمور الشريعة، التى تتحدد - لديه - فى عشرة أصول، هى على النحو التالى :

١- أمر الله (تعالى) .

٢- نهى الله (تعالى) .

٣- خبره (تعالى) بمعنى الأمر.

(١) رسالة الشريعة والعقل، مجموع ابن تومرت، ص ١٦٣.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

٤- خبره (تعالى) بمعنى النهى.

٥- أمر الرسول ﷺ .

٦- نهى الرسول ﷺ .

٧- خبر الرسول ﷺ بمعنى الأمر.

٨- خبر الرسول ﷺ بمعنى النهى .

٩- فعل الرسول ﷺ .

١٠- إقراره ﷺ .

وأما فروع الشريعة، فتتمثل فى الأحكام الخمسة التالية :

١- الواجب.

٢- المندوب.

٣- المحظور.

٤- المكروه.

٥- المباح[١] .

وليس معنى كون الشريعة منحصرة فى تلك الأصول العشرة، والفروع الخمسة أنها لاتؤخذ إلا من القرآن الكريم، والسنة النبوية وحدهما، وإنما يوجد إلى جوار هذين المصدرين الأساسيين: الإجماع، والقياس. لكن ابن تومرت يذهب إلى أن كلا من الإجماع والقياس متضمن أيضاً فى المصدرين السابقين.

(١) المصدر السابق، ص ١٦٤.

أما الإجماع فهو داخل تحت الأمر فى قوله تعالى ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ [(١)] ، وأما القياس فعلى قسمين: صحيح وفاسد. وأغلب القياس الفاسد متعلق بالعقل. أما القياس الصحيح (وتعريفه لديه: تساوى الغيرين فى الحكم) فهو القياس الشرعى، المستمد أساساً من الشريعة. والمحكوم بمجموعة من الشروط، تضمن لأحكامه أن تظل، هى أيضاً، فى حدود الشرع[(٢)] .

وبالنسبة إلى مسألة توقف الإيمان على التصديق العقلى، يعرض ابن تومرت لسؤال يقول:

- ما الدليل على وجوب العبادة ؟

وهو يجيب عن هذا السؤال بسلسلة من الشروط، المترتب بعضها على بعض، والتى يتبين منها أن الإيمان يتوقف على العلم، ولكن العلم نفسه يعود فيتوقف على ورود الشرع، يقول ابن تومرت:

١- «العبادة لاتصح إلا بالإيمان والإخلاص .

٢- ولايصح الإيمان والإخلاص إلا بالعلم.

٣- ولا يصح العلم إلا بالطلب.

٤- ولا يصح الطلب إلا بالإرادة .

٥- ولا تصح الإرادة إلا بباعث يبعث عليها (والباعث هو الرغبة والرهبة).

(١) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٢) رسالة الشريعة والعقل، مجموع ابن تومرت، ص ١٦٥. وقد أفاض ابن تومرت فى موضوع القياس.

٦- والرغبة والرهبة بالوعد والوعيد.

٧- والوعد والوعيد بالشرع.

٨- والشرع بصدق الرسول .

٩- وصدق الرسول بظهور المعجزة.

١٠- وظهور المعجزة بإذن الله تعالى »[١] .

وهو يؤكد أن هذه الشروط، المترتب بعضها على بعض، ضرورة لصحة العبادة، لأنه لايتوصل إلى العبادة إلا بها «ومالا يتوصل إلى الواجب إلا به فهوواجب - فاسم العبادة يتناول ماذكرناه من الشروط المتقدمة، ولا تصح إلا بها، ومتى اختل شرط منها اختلت العبادة بأسرها، ومهما وضع شرط منها فى غير موضعه تناقض جميعها واختل تركيبها - وافتقار بعضها إلى بعض معلوم بالضرورة»[٢] .

لكن ابن تومرت يعود فيدرك أن اعتراضاً قوياً يمكن أن يوجه إلى الأساس الذى بنى عليه هذه الشروط.. وهو المتمثل فى السؤال التالى :

هل يجب على الإنسان العلم قبل الإيمان، أم الإيمان قبل العلم ؟

وبعبارة أخرى : إن التصديق بصحة المعجزة للرسول (وهو الشرط التاسع فى سلسلة الشروط التى وضعها ابن تومرت) يتوقف على استخدام العقل، مع أنه جعل العبادة، فى بداية الأمر، تتوقف على الإيمان !!

ويشير ابن تومرت إلى أن هذه القضية من القضايا التى دار حولها نزاع كبير، وافترق الناس بسببها إلى طوائف: «فذهبت طائفة منهم إلى أن أول

(١) رسالة العبادة، مجموع ابن تومرت، ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٢١.

الواجبات النظر، وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات الإيمان، وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات العلم، وقال آخرون : الإرادة، وكل يقيم حجته،وينصب دليله، ويبطل حجة صاحبه، ويدفع قوله، وينقض دليله. والعجب كل العجب من عدولهم فى ذلك عن الطريق، وخروجهم عن سبل التحقيق، وتسوغهم الخلاف فيما لايجوز فيه الخلاف»[1] .

ومع ذلك، فهو يورد للمعتزلة بالذات قولاً مفصلاً يصفه بأنه: «شبهة إيهام» له خطورته على المستوى العقلى والدينى معاً، يقول: ثم إن المعتزلة شمروا وأعملوا أفكارهم، ودققوا، وأتوا إلى هذا النظام، فألقوا فيه شبهة إيهام، وقالوا:

- بم تنفصلون عن قول هذا السائل «بم أوجبتم على العبادة؟» أبدليل أم بغير دليل ؟

فإن قلتم: بغير دليل، فقد تحكمتم على، ولست بأولى بالتحكم على منى عليكم.

وإن قلتم : بدليل - فإن ذلك الدليل لايخلو من أن يكون سمعياً أو عقلياً.

فإن قلتم : عقلياً - فالعقل لايوجب شيئاً، وليس منه إلا تعارض الإمكانية والتجويز، والتجويز تشكيك، والشك لايوجب شيئاً.

وإن قلتم: بالسمع - فالسمع ، من جاء به ؟

فإن قلتم: الرسول - فبماذا يعلم صدق الرسول ؟

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٢.

فإن قلتم: بظهور المعجزة - فهل يجب على النظر فى المعجزة أم لا ؟

فإن قلتم: يجب - فهل يجب بالعقل ، أم بالسمع ؟

فإن قلتم: بالعقل - فالعقل لايوجب شيئاً، إذ ليس فيه إلا ما تقدم من تعارض الإمكانين والتجويز .

وإن قلتم: بالسمع - فمن جاء بالسمع ؟

فخرجوا من هذا إلى التسلسل والمحال، وبنوا هذا الدور على التلبيس والتعطيل، حتى ضل به كثير من الناس، وذهبوا إلى أن العقل يقبح ويحسن»[١] .

والواقع أن ابن تومرت يعترف بصعوبة القضاء على تلك الشبهة التى أوردها المعتزلة، فيقول: «وهذه الشبهة التى ألقوها عسيرة المخرج، صعبة المسلك - إلا عند المحققين الذين عرفوا قواعدها، ومن حيث المدخل إليها»[٢]. وهكذا فإنه يتصدى للرد عليها نظراً لأهميتها، وخطورة النتائج التتى تترتب عليها «فإن سؤالهم، على ما بنوه عليه، يلزم فيه الدور، ويؤذن ببطلان الشرع، ووجوب العبادة»[٣] .

وإنه لكى تزول تلك الشبهة، ينبغى أن يقدم لها بمقدمات تبيّن أن الدين أمر ضرورى، يرجع أصله إلى تقدير الله فى الأزل، ثم تنفيذ هذا التقدير فى موعده المحتوم،وبشكله المرسوم سلفاً، من غير أن يكون هناك أى اختيار للمكلفين بتبليغه (سواء كانوا بشراً أو ملائكة) فى دفعه : «إن السائل عن وجوب العبادة: هل هى بالسمع أم بالعقل ؟ - لايخلو من أن يكون كافراً، أو

(١) المصدر السابق ، ص ٢٢٣، ٢٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢٣، ٢٢٤.

موحداً عارفاً : فإن كان كافراً، فلا كلام فيها معه، حتى يعرف الوحدانية، ويثبت الربوبية، ثم إذا أثبت الربوبية، وعلم الوحدانية، فلا يخلو من أن يكون : مكابراً أو مسترشداً[١] :

فإن كان مكابراً سقطت مكالمته.

وإن كان مسترشداً قيل له: إعلم أن البارى (سبحانه) قدر فى أزليته أن يظهر أشياء على ما يشاء، ولابد من ظهورها على ما قدرها، وأن قضاءه وقدره لايتغير.

وأنه قدر فى أزليته أن يبعث رسولاً إلى قوم من عبيده فى زمن قدره وعلمه، وأنه يظهر أحكاماً وشرائع على يديه، ويظهر معجزة تدل على صدقه، وأنه لما بلغ الوقت الذى أراده وعلمه وقدره بعث واسطة إلى هذاالرسول ، وهو جبريل، عليه السلام،من غير اختيار لجبريل فيما أمره الله، فأمره أن يبلغ رسوله ماأمره بتبليغه من الشرائع والأحكام إلى عبيده، فامتثل جبريل ماأمر به، من غير استطاعة له فى دفعه، ولا اختيار له فى رده، فبلغ الرسول ماأمر بتبليغه، فعلم الرسول ذلك، وامتثل ماأمر به من غير استطاعة له فى دفعه، ولا اختيار له فى رده .

ثم قال : يارب، هؤلاء القوم الذين بعثتنى إليهم لايعلمون صدق ما أقول.. فقال تعالى : ﴿ إنما عليك البلاغ ﴾ وأناأظهر على يديك دلالة تدل على صدقك، فبلغ الرسول، صلى الله عليه وسلم، هذه الأحكام، على حسب ماأمر به من قبل الله سبحانه على ما علمه، وقدره، وأراده..

فلا حجة للخلق فى دفعها، ولا استطاعة لهم على ردها بعد تقررها وظهورها[٢] .

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٤.

ومن الواضح أن ابن تومرت يقيم إثبات الشريعة هنا على مبدأ الضرورة، الذى يخضع خضوعاً كاملاً للإرادة الإلهية، دون أن يظهر فيه - سلباً أو إيجاباً - أى دور للعقل الإنسانى .

ولا يسعنا إلا أن نختلف مع ابن تومرت فى رفضه القاطع لمحاولة اقناع الكافر بأساس الشريعة، فلا شك أن الدليل العقلى يمكنه أن يقوم - هنا - بدور هام، يضاف إلى دلالة المعجزة، التى تعتبر أيضاً - فى التحليل الأخير - دلالة عقلية خالصة.

ولا ندرى لماذا أغفل ابن تومرت الآيات القرآنية الكثيرة التى دعت الكفار والمشركين والناس جميعاً إلى النظر، والتأمل، والاعتبار فى ملكوت السموات والأرض، لاستنباط النتيجة العقلية من وراء ذلك كله، وهى إثبات الخالق، الواحد..

ومهما يكن من شيء، فإن ابن تومرت يبدو أنه قد شعر بضعف مبدأ الضرورة السابق، كأساس كاف لإثبات الشريعة، فحاول أن يستخرج منه بعض الأصول العقلية التى يمكن أن نلخصها فيما يلى :

١- إمكان وجوب الشريعة، وفائدته - كما يقول ابن تومرت - استحالة تكليف الناس بما لايطاق.

٢- أن تكليف الله تعالى للناس ليس بموقوف على اختيارهم .

٣- أن أفعال الله تعالى ليست بموقوفة على علم الناس بالغيب، وأنه يفعل فى ملكه ما يشاء.

٤- أن البارى سبحانه واحد فى ملكه، وليس له شريك فى خلقه.

٥- أنه لا استطاعة للناس فى التوصل إلى معرفة الغيب - إلا بواسطة.

٦- أن تلك لاواسطة لابد لها من إظهار ما أمرت بإظهاره.

٧- أنه لايقبل من الواسطة إلا بدليل (= بمعجزة).

٨- إمكان النظر فى المعجزة، التى أظهرها الله تعالى للدلالة على صدق رسوله .

وهكذا يضطر ابن تومرت إلى الاعتراف بإمكان النظر (العقلى طبعا) فى دلالة المعجزة على صدق الرسول. لكنه لايريد للعقل الإنسانى أن يخطو أبعد من ذلك. فبمجرد تيقنه من دلالة المعجزة على صدق الرسول، تلزمه الطاعة الكاملة لكل ما يجيء به، يقول: «والدلالة مستند صدق الرسول ، لا أنها مستند وجوب الأحكام.. فإذا ظهرت الدلالة على صدق الرسول، فمن أعرض حينئذ فله العقاب، ومن أجاب وامتثل فله الثواب، فيكون حينئذ فى حق الرسول فى قبول ما جاء به، وأن لا استطاعة لنا على دفعه، كالرسول فى حق جبريل، عليه السلام، لماجاء به، وتبين له الحق امتثل، ولم يستطع دفعاً ، ولا أمكنه اختيار، فكذلك نحن معه عليه السلام: لانسطيع دفعاً لماجاء به، ولا اختيار لنا فيه - وهذا معلوم بالضرورة، لاينكره متشرع، ولا يدفعه إلا مبتدع»[1] .

ولمزيد من التوضيح، يقدم ابن تومرت مثالاً على ذلك، فيقول: لو أن ملكاً من ملوك الدنيا، جليل القدر، عظيم الخطر، مطاع الأمر، بعث إلى رعيته رسولاً بكتاب يتضمن أمره ونهيه، مع معرفتهم بتأتى ذلك منه، وتكليفه لهم ماشاء، ومعه خاتمه (الذى لاينسب إلا إليه، ولايمكن وجود مثله عند غيره،ولا يعطيه إلا علامة ودلالة على صدق رسوله) وكانت هذه الأمارات الثلاث من أمر هذا الخاتم معلومة عندهم، مقطوعاً بها على صدقه.

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

فلما بلغ إليهم الكتاب، وعلموا ما فيه قالوا له: إن الأوامر متأتية من الملك، ونحن لانعلم صدقك إلا بدلالة تدل عليه، فأخرج لهم الخاتم، فحين رأوه علموه، وتحققوا أنه خاتمه الذى لايظهر إلا دلالة على صدق رسوله، فتقرر عند ذلك تكليفهم، وتأكد تحقيقهم، وصح يقينهم.

وهذا المثل ظاهر لاخفاء به عند ذوى النهى :

فمثال الملك مثال البارى (سبحانه ، وله المثل الأعلى)

ومثال رسول الملك مثال الرسول عليه السلام.

ومثال كتاب الملك مثال الرسالة.

ومثال الخاتم مثال المعجزة.

فاستناد صدق الرسول إلى ظهور الخاتم.

واستناد صحة الكتاب إلى صدق الرسول.

فإذا علمت صحة الكتاب وجب التصديق بما فيه، وامتثال ما تضمن من الأمر والنهى [١] .

لكننا نلاحظ أن المثال نفسه الذى أورده ابن تومرت يحتوى على نقطة تظل فى حاجة لتفسير : وهى أن رعية الملك يعرفون الملك بالفعل، أو كما قال بالضبط «مع معرفتهم بتأتى ذلك منه، وتكليفهم لهم ماشاء» وإذن فلم يبق لهم إلا مجرد التأكد من أن هذاالشخص المبعوث إليهم هو رسول الملك حقاً..أما بالنسبة إلى موضوع إثبات الشريعة عن طريق المعجزة وحدها، فالأمر مختلف، لأن الناس فى هذه الحالة يجهلون مصدرها، وهم قبل كل

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٧.

شيء بحاجة إلى تزويدهم بدليل يؤكد لهم وجوده، ومن الممكن أن هذا الدليل، كما يكون معجزة، حسية أو عقلية، نازلة من السماء، فقد يكون أيضاً برهاناً ينبع من العقل الإنساني، ويصبح ملزماً له.

والواقع أن ابن تومرت يجد نفسه - في نهاية الأمر - مدفوعاً إلى الاعتراف بدور العقل الإنساني،وخاصة فى مجال معرفة الله تعالى، لكنه يقلص هذا الدور إلى أقل قدر ممكن، وذلك عن طريق ما يسميه بالضرورة العقلية ، وهى المبادىء الأولية التى لايتطرق الشك إليها، ولايمكن للعاقل دفعها.

وهذه الضرورة على ثلاثة أقسام: واجب، وجائز، ومستحيل.

فالواجب: ما لابد من كونه - كافتقار الفعل الى الفاعل.

والجائز : ما يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون - كنزول المطر.

والمستحيل : ما لا يمكن كونه - كالجمع ين الضدين[١] .

ويذهب ابن تومرت إلى أن «هذه الضرورة مستقلة فى نفوس العقلاء بأجمعهم: استقر فى نفوسهم أن الفعل لابد له من فاعل، وأن الفاعل ليس فى وجوده شك، ولذلك نبه الله، تبارك وتعالى، فى كتابه، فقال ﴿ أفى الله شك فاطر السموات والأرض﴾ [٢] أخبر تعالى أن فاطر السموات والأرض ليس فى وجوده شك، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً، فثبت بهذا أن البارى، سبحانه، يعلم بضرورة العقل»[٣] .

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٢) سورة إبراهيم ، الآية ١٠.

(٣) رسالة العقيدة، مجموع ابن تومرت ، ص ٢٣٠.

تلك هى فكرة ابن تومرت التى تبدو فيها الدعوة قوية إلى الاعتماد الأساسى على الشريعة، ككيان قائم بذاته، ومتضمن لأدلته وبراهينه الشرعية، والتى يفضل عدم اللجوء إلى غيرها، وإذا كان للعقل الإنسانى دور ما فى بعض المراحل، فإنه دور بسيط، لأن الشريعة قد احتوت على كل ما يلزم الإنسان المؤمن، سواء من أدلة التصديق، أو أوامر التكليف، وحدود النهى.

وخلاصة الأمر أن ابن تومرت يكاد يصدر عن المسلمة التالية :

ما الداعى إلى اللجوء إلى العقل الإنسانى الذى قد يخطىء ونحن بين أيدنا الشريعة، وهى فى كل الأحوال صواب ؟!

ب - فكرة ابن رشد :

يعد ابن رشد بحق من أبرز فلاسفة المسلمين الذين تناولوا قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة، أو العقل والنقل، بل إنه يعد كذلك من أبرز من قدموا لها حلولاً واضحة ومحددة. وفى رسالته المركزة جداً «فصل المقال» التى خصصها أساساً لهذه القضية، يحدد ابن رشد الغرض منها فى محاولته الإجابة عن السؤال التالى :

هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق : مباح بالشرع ؟

أم محظور ؟

أم مأمور به (على جهة الندب أو على جهة الوجوب) ؟[1] .

وفى البداية يعرف ابن رشد «فعل الفلسفة» بأنه : النظر فى الموجودات، واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع (أى من جهة ما هى مصنوعات)[2].

والواقع أنه بهذا التعريف يتبلور مفهوم «الفلسفة الإسلامية»، ويصبح له إطاره الخاص. فهى ليست فلسفة إلحادية خالية من فكرة الله (كما فى الفلسفة الإغريقية، ولدى أرسطو بصفة خاصة)،كذلك فإنها ليست فلسفة إشراكية، تتعدد فيها الآلهة (كما عند الثنوية وغيرها من الديانات الشرقية القديمة) ولكنه فلسفة توحيدية، تقوم على الإيمان بالله، وتسعى - بناء على توجيهات الشرع نفسه - إلى إثبات وجود خالق هذا الكون ومبدعه، عن طريق تأمل الموجودات، واعتبارها بواسطة العقل «فإن الموجودات إنما تدل

(١) فصل المقال لابن رشد ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة .

على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ما كانت المعرفة بالصانع أتم»[١] .

وبهذا المعنى سوف تصبح الفلسفة الإسلامية عبارة عن أسلوب فى البحث أو منهج فى الاستدلال، أكثرمن كونها بناء مذهبياً يحتوى على عدد من النظريات.

فإذا رجعنا إلى الشرع، وجدناه - كما يقول ابن رشد - قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، وذلك تبين فى أكثرمن آية من كتاب الله،تبارك وتعالى ، مثل قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا ياأولى الأبصار﴾[٢] وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معاً .

ومثل قوله تعالى : ﴿ أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ [٣] وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات...

وقال تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت﴾ [٤] وقال : ﴿ ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض﴾ [٥] إلى غير ذلك من الآيات التى لاتحصى كثرة[٦] .

ومن هذه الآيات وغيرها، يستخرج ابن رشد الاستدلال الآتى :

- إذا تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها .

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة .
(٢) سورة الحشر، الآية ٢ .
(٣) سورة الأعراف، الآية ١٨٥ .
(٤) سورة الغاشية، الآية ١٧، ١٨ .
(٥) سورة آل عمران ، الآية ١٩٠ .
(٦) فصل المقال، ص ٢٢، ٢٣ .

- وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثرمن (استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه) وهذا هو القياس.

فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى[١] .

وإذا جاز لنا أن نتوقف هنا قليلاً لنناقش تلك الفكرة، فإننا نقول: إن حصر مصطلح الاعتبار (أو النظر) القرآنى فى القياس العقلى وحده فيه تضييق شديد. فالنظر والاعتبار الوارد ذكرهما كثيراً فى القرآن الكريم أوسع بكثير من ذلك النسق المنطقى المتمثل فى القياس العقلى وحده: فبعض هذا النظر حسى، يقترب من الواقع ويكاد يلمسه، وبعضه ذوقى ينفعل بالواقع، ويعيش من خلاله تجربته الدينية، بل إن بعضه يأخذ شكل الحوار مع شخص آخر[٢] ، ولا شك فى أن طرق التصديق متعددة، وأساليب الإيمان متفاوتة، لذلك فإننا نرى أن منهج القياس العقلى يصلح تماماً أن يكون طريقاً من طرق الاعتبار، ولكنه بالتأكيد ليس هو الطريق الوحيد.

ومهما يكن من شيء، فإن ابن رشد يمضى حاسماً فى استنتاجاته، فيقول: «إذا كان الشرع قد حث على معرفة الله، تعالى، وسائر موجوداته بالبرهان - وكان من الأفضل، أو الأمر الضرورى، لمن أراد أن يعلم الله، تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهانى الجدلى، والقياس الخطابى، والقياس المغالطى - وكان لايمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك:ما هو القياس المطلق ؟ وكم أنواعه ؟ وما منها قياس، وما منها ليس بقياس- وذلك لايمكن أيضاً إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تركبت، أعنى :

(١) المصدر الصابق، ص ٢٣.

(٢) نحن نلفت النظر هنا إلى قوله تعالى : ﴿ قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ..﴾ سورة سبأ، الآية ٤٦.

المقدمات وأنواعها»[١] .

ومعنى هذا أن الشخص الذى يمتثل لأمر الله تعالى بالنظر والاعتبار فى مخلوقاته، ينبغى عليه - تبعاً لاستدلال ابن رشد - أن يبدأ بدراسة «علم المنطق» الأرسطى !! وقد أدرك ابن رشد بالفعل خطورة مثل هذا الاعتراض، فأسرع بإيراده، والرد عليه :

«وليس لقائل أن يقول : إن هذاالنوع من النظر فى القياس العقلى بدعة، إذ لم يكن فى الصدر الأول، فإن النظر أيضاً فى القياس الفقهى وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة»[٢] .

وهكذا يقيم ابن رشد مشابهة بين القياس العقلى والقياس الفقهى باعتبار أن كلاً منهما آلة ضرورية لاكتساب المجهول من المعلوم: «فإنه كما أن الفقيه يستبنط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس (أنواع القياس) الفقهية على أنواعها، وما منها قياس، وما منها ليس بقياس - كذلك يجب على العارف (يقصد الفيلسوف) أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه.. بل هو أحرى بذلك»[٣] .

وبعد أن يقرر ابن رشد أن الشرع يوجب النظر فى «القياس العقلى وأنواعه» يدعو إلى تلمس معرفته عند الحاذقين فيه، وهم الفلاسفة القدماء، حتى وإن كانوا على غير ملة الإسلام: «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على مانحن بسبيله - بما قاله من تقدمنا فى ذلك.

(١) فصل المقال، ص ٢٤.
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٦.

وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك فى الملة، فإن الآلة التى يصح بها التزكية، لايعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة، أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعنى بغير المشارك: من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام»(١) .

وبالطبع، يقصد ابن رشد العمل الكبير الذى قام به أرسطو وشارحوه فى مجال علم المنطق، لكنه يصرح بأننا ينبغى ألانتبع القدماء اتباعاً خالصاً بدون الفحص عما قالوه، وذلك لمعرفة الحق منه والتمسك به، والوقوف على الزائف فيه واجتنابه، يقول ابن رشد: «يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظراً فى الموجودات، واعتباراً لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك، وما أثبتوه فى كتبهم:

فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه.

وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم»(٢).

ويشير ابن رشد إلى أن الدين والفلسفة يلتقيان فى هدفهما البعيد، وهو اعتبار الموجودات للتيقن من وجود الصانع، بل إنه يصف بالجهل والبعد عن الله أولئك الذين يصدون المؤمنين القادرين على البحث الفلسفى عن ممارسته، والاشتغال به، يقول : «فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر من كان أهلاً للنظر فيها (وهو الذى جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية) فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة

(١) المصدر السابق، ص ٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل، والبعد عن الله»[١] .

أما الادعاء بأن الفلسفة قد تجلب الضرر على بعض العقول، ولذلك ينبغى أن نمنعها عن الجميع، فهو ادعاء لايستند إلى أساس صحيح، «فليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها ، وزل زال:

إما من قبل نقص فطرته،

وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها،

أو من قبل غلبة شهواته عليه ،

أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها،

أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أوأكثرمن واحد،

أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها .

بل نقول : إن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أن ضلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً شرقوا به فماتوا.. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتى وضرورى»[٢] .

ولاشك أن ما عرض لابن رشد فى القرن السادس الهجرى من هجوم معاصريه على الاشتغال بالفلسفة يشبه إلى حد كبير ما يعرض للمشتغلين بالفلسفة، وبالفكر عموماً، فى عصرنا الحاضر، فما زال التصور الشعبى فى

(١) المصدر السابق، ص ٢٨، ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠.

العالم العربى والإسلامى ينظر إلى الفلسفة على أنها لون من الترف العقلى، أو المماحكات العديمة الفائدة، وتصبح الخطورة أكبر عندما يضغط هذا التصور الشعبى الساذج على المثقفين أنفسهم، ويسرى فى كتاباتهم، فيصفون من يحاول الإتيان بفكرة جديدة، أومن يناقش فكرة قديمة مستقرة بأنه «يتفلسف» ويقصدون بذلك أنه يهذى ويثرثر.

لكن ابن رشد يرد - فى واقعية شديدة - بأن الضرر المحتمل من الاشتغال بالفلسفة لايختلف عن الضرر الناشىء عن الاشتغال بعلم الفقه. يقول: «وهذا الذى عرض لهذه الصناعة (يقصد الفلسفة) هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة ورعه، وخوضه فى الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العملية.. فإذا لايبعد أن يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العلمية ما عرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العملية»(١) .

وينبغى ألا نندهش كثيراً من حرص ابن رشد المستمر على تقديم أنواع الشبه المتعددة بين الفلسفة والفقه. وفى رأينا أنه يريد أن يقول لفقهاء عصره: إنكم واقعون فيما تنهون عنه ! ويقول للجمهور : هنا موقفان متماثلان تماماً، فلماذا تقبلون واحداً وترفضون الآخر ؟! وأخيراً فإن ابن رشد نفسه كان فقيهاً، ومن أسرة فقهاء، ومثله كان على دراية كافية بأحوال الفقهاء فى عصره، وهم الذين كانوا بالدرجة الأولى يهاجمون المشتغلين بالفلسفة.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية بصفة خاصة تدعو الناس جميعاً إلى معرفة الله - التى هى السعادة الحقيقية - فإنهم ملزمون بطلب هذه المعرفة.

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

لكننا نعلم، من ناحية أخرى، أن الناس متفاوتون فى مستوياتهم الإدراكية. يقول ابن رشد: «إن طباع الناس متفاضلة فى التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية.. ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية»[١] ويرى ابن رشد أن من مزايا الشريعة الإسلامية أنها احتوت على هذه المناهج الثلاثة التى تشمل الناس جميعاً «ولذلك خص، عليه الصلاة والسلام، بالبعث إلى الأحمر والأسود ، أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح فى قوله تعالى : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة، والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾ [٢] .

واعتماداً على هذه الآية نفسها، يؤكد ابن رشد أن هناك ثلاثة مناهج لمعرفة الله تعالى : المنهج البرهانى، والمنهج الخطابى، والمنهج الجدلى، أما المنهج البرهانى ، فهو أكثرها وثاقة، ولكنه فى الوقت نفسه أكثرها صعوبة، لذلك فقد اختص به الفلاسفة، وأما المنهج الخطابى فهو لعامة الناس، والمنهج الجدلى لأصحاب النظر الذين يتميزون قليلاً عن العامة، ولكنهم لايرتقون إلى مستوى الفلاسفة.

ومن الجدير بالذكر هنا أن ابن رشد يقرر أن كل منهج من المناهج الثلاثة السابقة يرضى أصحابه، ويصل بهم إلى التصديق المطلوب.. لذلك فهو يحذر من «خلط المناهج» مع طبقات الناس الثلاث. فمثلاً ينبغى ألا يقدم للجمهور الذى يقنع بالمنهج الخطابى عناصر من المنهج الجدلى (ويلاحظ أن هذا الخطأ هو الذى وقعت فيه الفرق المتناحرة كالمعتزلة والأشاعرة. كما وقع فيه الغزالى ت ٥٠٥هـ، وإن كان قد ذهب فى النهاية: إلى إلجام العوام عن علم

(١) المصدر السابق، ص ٣١.

(٢) سورة النحل، الآية ١٢٥.

الكلام»[١] بل إن ابن رشد يصف من يخلط المناهج لطبقات الناس بالإفساد والكفر، يقول: «وهذه هى حال من يصرح بالتأويل (وهو عنده خاص بمنهج الفلاسفة) للجمهور، ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع. ولذلك هو مفسد له، وصاد عنه، والصاد عن الشرع كافر»[٢] .

ويؤكد ابن رشد على أن البرهان، الذى هومنهج الفلاسفة أو الحكماء، لايختلف فى شيء مع ما ورد به الشرع، لأن كلاً من البرهان والشريعة حق، والحق لايضاد الحق. يقول: «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق، فإنا - معشر المسلمين - نعلم، على القطع، أنه لايؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لايضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[٣] .

ومن الواضح أن هذا الحكم الذى يؤكده ابن رشد من توافق المنهج البرهانى مع ما جاء به الشرع، هو الذى أداه إلى ضرورة تأويل نصوص الشريعة إذا تعارض ظاهرها مع أحكام البرهان. أما المدخل إلى تلك القضية فيمضى لديه على النحو التالى :

إذا أدى النظر البرهانى إلى نحو من المعرفة بوجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون :

أ - قد سكت عنه الشرع.

ب - أو عرف به.

فإذا كان قد سكت عنه .. فلا تعارض هنالك (وهو بمنزلة ما سكت عنه

(١) نشير هنا إلى كتاب معروف له بعنوان «إلجام العوام من علم الكلام».

(٢) فصل المقال، ص ٦١، وانظر أيضاً ص ٥٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١، ٣٢.

من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى) .

وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون :

أ - موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه .

ب - أو مخالفاً .

فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك.

وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله[١] .

ويحدد ابن رشد مفهوم التأويل بأنه : إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز، من تسميه الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أومقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى[٢] .

وكعادة ابن رشد فى تشبيه عمل الفيلسوف بعمل الفقيه، يقول: «وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى، والعارف (= الفيلسوف) عنده قياس يقينى»[٣] .

ويذهب ابن رشد إلى أنه ما من وضع فى الشريعة جاء ظاهره مخالفاً لأحكام القياس البرهانى، إلا وهو يقبل التأويل تبعاً لأحكام الدلالة فى اللغة العربية. ونحن نلفت النظر فى نصه التالى إلى لهجته التأكيدية الصارمة. يقول:

(١) المصدر السابق، ص ٣٢.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٣.

«ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لايشك فيها مسلم، ولايرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذاالمعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»(١) .

أما السبب فى ورود الشرع محتوياً على الظاهر والباطن، فهو - كما يؤكد ابن رشد - اختلاف نظر الناس، وتباين قرائحهم فى التصديق. والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينها .. وإلى هذا المعنى وردت الإشارة فى قوله تعالى ﴿ هو الذى أنزل عليكم الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات. فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم ﴾ (٢) .

وهكذا نخلص إلى أن ابن رشد يقرر أن الشريعة تحتوى على ظاهر وباطن. وأن الناس ازاءها ثلاثة أصناف :

- من لايرضيهم إلا منهج البرهان، وهم الحكماء أو الفلاسفة.

- من يقنعون بالموعظة الحسنة والإرشاد الخطابى وهم العامة.

- من يفضلون طريق الجدل، وهم المتوسطون بين هؤلاء وأولئك .

ومن مزايا الشريعة الإسلامية أنها اشتملت على هذه المناهج الثلاثة مراعية بذلك مستويات الناس السابقة.

وأخيراً، فإن العلاقة بين الحكمة والشريعة، أو بين الفلسفة والدين -

(١) نفس المصدر السابق، ص ٣٣.
(٢) سورة آل عمران ، الآية ٧.

على الرغم من قوتها ووضوحها، كما يرى ابن رشد، قد عرض لها من الأحداث ماأفسدها، والسبب فى ذلك أن بعض المنتسبين إلى الحكمة - تماماً مثل بعض المنتسبين إلى الشريعة - هم الذين أساءوا فهمها، ففصلوا بين الإثنين مع أن «الحكمة هى صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة.. وهما المصطحبتان بالطبع، والمتحابتان بالجوهر والغريزة»[١] .

وفى نص مفعم بالأسى، يعبر ابن رشد عن أثر هذه الحالة عليه، فيقول: «إن النفس مما يتخلل هذه الشريعة، من الأهواء الفاسدة، والاعتقادات المحرفة، فى غاية الحزن والتألم،وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الأذية من الصديق هى أشد أذية من العدو.. وقد آذاها أيضاً كثير من الأصدقاء الجهال، ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهى الفرق الموجودة فيها»[٢] .

جـ - *نتيجة المقارنة* :

يلاحظ أننا - طول العرض السابق - لم نخرج عن إطار الموضوع الذى حددناه لهذا البحث، وهو قضية العلاقة بين الشريعة والفلسفة، أو بين النقل والعقل لدى كل من ابن تومرت وابن رشد، وهى مقارنة نعتبرها مشروعة فى الدراسات الفلسفية الحديثة، على الرغم من تعارض فكرة كل منهما مع فكرة الآخر ، فإن هذا التعارض - فى حد ذاته - يبين التنوع فى وجهات النظر المختلفة لدى كبار مفكرى الإسلام، كما أنه يكشف عن مدى ما تمتعوا به من استقلال فكرى يدعو للإعجاب. وربما كانت هذه «الحالة» التى نتناولها أبرز مثال على ذلك: فابن رشد يكتب رأيه فى ظل دولة الموحدين التى أنشأها ابن

(١) فصل المقال، ص ٦٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٦٦.

تومرت نفسه، فى الوقت الذى يختلف معه حول تلك القضية التى تعتبر من أهم القضايا فى مذهب كل منهما.

ابن تومرت يسعى إلى الحفاظ على الشريعة من تدخلات العقل الإنسانى الذى يحتوى على تناقضات كثيرة. لذلك فهو حريص على أن يحدد الدور الذى يلعبه هذا العقل، سواء فى مرحلة تلقى الشريعة والتصديق بها، أو فى مرحلة الاجتهاد فيما سكتت عنه.

أما ابن رشد فهو يرى أن للعقل الإنسانى مستويات متدرجة، وأن أعلى هذه المستويات هى التى تتوافق مع ما جاءت به الشريعة، لذلك فلا ضير على الإطلاق من استخدام منهج القياس البرهانى للتدليل على صحة الشريعة، وكذلك للاستنباط فيما دعت إلى استنباطه.

لدى ابن تومرت، لايوجد أدنى اصطدام بين ما يقرره الشرع، وما يذهب إليه العقل، لأن القضية منذ البداية محسومة. فالشرع كيان قائم بذاته، وهو أيضاً مكتمل، أى فى غير حاجة إلى دعم العقل أو مساندته.

أما ابن رشد فإن امكانية مثل هذا الصدام - لديه - قائمة، لكن من الضرورى سرعة التخلص منه، وذلك عن طريق استخدام منهج آخر ، هو منهج التأويل، الذى يؤكد أنه يتمشى تماماً مع قوانين اللغة العربية ذاتها، وهى اللغة التى نزل بها القرآن الكريم نفسه .

وابن تومرت يتحدث إلى المسلمين جميعاً، دون أن يميز فيهم بين فئة يميلون إلى النظر العقلى، أو من يقنعون بالاستجابة الوجدانية، أو من يتوسطون بين هؤلاء وأولئك. ولا شك فى أنه يسعى إلى جذب الناس جميعاً إلى مذهبه، الذى جعل اسم «التوحيد» شعاراً له، ومن هنا كان تركيزه على مبادئ الشريعة، وهى إما أمر أو نهى إلهيان أو نبويان. وتحت هذين الطرفين

يمكن أن يجتمع الناس - أو بالأحرى : الجماهير - بدون مذاهب أو اتجاهات، أو حتى نزعات فردية.

لكن ابن رشد يأتي، وقد استقرت دولة الموحدين، وانتهت موجة الحماسة الأولى لها، وأصبح أمامها أن تقدم الأساس العقلي (أو المنطقي) لاتجاهها، (أو فلنقل : لفلسفتها)، ومن ثم، فقد رفع من شأن العقل إلى الحد الذى جعل أحكامه البرهانية ترقى إلى مستوى اليقين الكامل، كماأنه لم يعد - مثل زعيم الدولة الأول - حريصاً على أن يلتف «جميع» الناس تحت راية واحدة. فقد أعاد لمستويات الناس العقلية حدودها الواضحة. فالناس لديه واحد من ثلاثة: متأمل متعمق، أو مجادل متوسط، أو عامى يقنعه الدليل الخطابى، ولكل من هؤلاء الثالثة منهج ينبغى أن يقتصر عليه، دون أن نثقله بصعوبة المنهج الأعلى منه .

غير أننا نظلم ابن رشد إذا قلنا : إن إعلاءه من قيمة الأدلة العقلية (البرهانية) يقلل من شأن الشريعة فى شيء. بل على العكس، إن ما يسعى إليه ابن رشد واضح كل الوضوح، وهو أن يثبت للناس أن الشريعة الإسلامية هى فى المقام الأول شريعة العقل، وأنه كلما أحسن الإنسان استخدام عقله (باتباع الطرق المنطقية المحددة) استوعب على نحو أكثر اكتمالاً مبادئ هذه الشريعة. وتمثل غاياتها، أليس هو القائل : «إن الموجودات إنما تدل على الصانع (الله تعالى) بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[١] .

ويمكن التساؤل : هل استطاع ابن تومرت أن يلغى دور العقل تماماً ؟ ونحن من خلال العرض السابق نجيب بالنفى. فقد اضطر فى مرحلة ما إلى أن

(١) المصدر السابق، ص ٢٢.

يعترف بالضرورة العقلية «وهى المبادىء الأولية التى لايتطرق إليها الشك، ولايمكن للعاقل دفعها»[١] وأحد أقسام هذه الضرورة (وهو الواجب) هو الذى يؤدى بالإنسان إلى معرفة الله «فيثبت بهذا أن البارى، سبحانه، يعلم بضرورة العقل»[٢] .

ونقطة أخرى، تتمثل فى ضرورة الالتفات إلى ذلك البناء «المنطقى» المدهش الذى قدم به ابن تومرت مذهبه: أليس هذا البناء بناء عقلياً بالدرجة الأولى ؟! وحسبنا هنا أن نعيد النظر فى أدلته الأربعة على استقلال الشريعة عن العقل، وأصول الشريعة العشرة، وفروعها الخمسة، ثم بصفة خاصة شروط العبادة العشرة التى يترتب كل واحد منها على الآخر ترتيباً عقلياً خالصاً.

ونستطيع أن نقرر باطمئنان أن ابن تومرت قد أفاد -إلى أبعد حد ممكن- من المنطق الأرسطى سواء فى مبحث الحد، أو مبحث القياس، كماأنه استطاع أن يهضم جيداً كلاً من الغزالى وابن حزم، بحيث لم يدع أيا منهما يطغى على شخصيته المستقلة (وهذا مجال بحث مستقل) .

لكننا ينبغى أن نأخذ عليه هجومه الشديد على العقل، فى الوقت الذى استفاد فيه من مناهجه المختلفة. ونقصد بمناهج العقل المختلفة هنا أن ابن تومرت قد جمع فى كتاباته بين الأدلة البرهانية، والأدلة الجدلية، والأدلة الخطابية التى سوف نجدها محددة لدى ابن رشد فيما بعد.

أما ابن رشد: فقد كان صريحاً فى موقفه: وهو الإعلاء من شأن العقل، وإيجاد الصلة بين قوانينه البرهانية وبين أحكام الشريعة. وهو يقدم فكرته مدعومة بالشواهد، وموضحة بالأمثلة. بل إنه لايكتفى بعرضها عرضاً نظرياً

(١) رسالة العقيدة، مجموع ابن تومرت ، ص ٢٣٠.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

خالصاً. وإنما يقوم - فى كتاب آخر بعنوان «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» بتطبيقها على مختلف مسائل علم الكلام، مثبتاً فيه أن معظم ما اختلف فيه علماء الكلام المسلمون (الأشاعرة - المعتزلة - الماتريدية) يرجع إما إلى عدم تحديد المشكلات تحديداً دقيقاً، وإما إلى اعتمادهم الأساسى على المنهج الجدلى، الذى لايفيد يقيناً.. وفى ختام كل مسألة، ينبههم ابن رشد إلى أنهم لو استخدموا المنهج البرهانى لانحلت المشكلة بسهولة. ولوجدوا - فى الوقت نفسه - أن هذا المنهج يتمشى تماماً مع نهج الشريعة.

وإذا كان لنا من كلمة أخيرة فى نتيجة هذه المقارنة، فإننا نقول : إن فكرة ابن تومرت التى نراها - الآن - أقل صموداً للنقد، كانت فى عصرها طاغية ومتغلبة، والدليل على ذلك أنها حركت الناس، وحطمت دولة، وأقامت أخرى، أما فكرة ابن رشد، والتى لم يستقبلها معاصروه بنفس الحماسة - بل على العكس قابلوها بالعداء السافر - قد استطاعت أن تصمد، وأن تبقى حتى عصرنا الحاضر. وهذا يؤكد من جديد أن الأفكار - كالبشر - تموت وتحيا، وأنها - كالبشر أيضاً - قد تمتهن فى عصر، ولكنها فى عصر آخر تكون جديرة بالتكريم .



قائمة المراجع

{ ذكرنا في الفصل الخامس معظم « مصادر » الفلسفة الإسلامية ، وإليه نحيل القارئ . أما هنا فسنكتفي بأهم المراجع ، مرتبة أبجدياً تبعاً لأسماء المؤلفين ، وشهرتهم المتعارف عليها في الأوساط العلمية – أي أننا لن نتبع التقليد المأخوذ عن الغرب الذي يعرف الشخص باسم عائلته ، وهو دائما الاسم الأخير ، لأن هذا التقليد لا يتمشى تماماً مع عدد كبير من جداً من الأسماء العربية فمثلاً (طه حسين) لا يمكن أن نضعه تحت (حسين) ، ولا (أحمد أمين) تحت (أمين) ، وهكذا .. ولكننا سنلتزم في الترتيب عدم اعتبار : الـ ، أب ، ابن }

(أ) باللغة العربية :

أحمد أمين

- زعماء الإصلاح
  القاهرة ١٩٤٨
- فجر الإسلام ط ١٣ – دار النهضة المصرية ١٩٨٢ .
- ضحى الإسلام جـ ١ ، ط ١٠ – النهضة المصرية ١٩٨٤
  جـ ٢ ، ط ٩ – النهضة المصرية ١٩٧٩ .
  جـ ٣ ، ط ٩ – النهضة المصرية ١٩٧٨ .
- ظهر الإسلام جـ ١ ،ط ٥ – النهضة المصرية ١٩٧٨
  جـ ٢ ، ط ٥ – النهضة المصرية ١٩٨٢
  جـ ٣ ، ط ٦ – النهضة المصرية ١٩٨٢
  جـ ٤ – ، ط ٥ – النهضة المصرية ١٩٨٢

الأحمد نكري (عبد النبي عبد الرسول)
- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، الملقب بدستور العلماء . (٣ أجزاء)
ط حيدر آباد الدكن ١٣٢٩ هـ .

آدم متز
- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري
ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة
القاهرة ١٩٤١

إقبال (د. محمد)
- تجديد التفكير الديني في الإسلام
ترجمة عباس محمود
القاهرة ١٩٥٥ .

ألدوميلي
- العلم عند العرب ، وأثره في تطور العلم العالمي
ترجمة د. عبد الحليم النجار ، ود. محمد يوسف موسى
دار القلم - القاهرة ١٩٦٢ .

الأهواني
- التربية في الإسلام
دار المعارف - القاهرة ١٩٨٠
- الكندى
- سلسلة أعلام العرب . العدد (٢٦)
- معاني الفلسفة
دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٤٧ .

بارت (رودي)

- الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية
ترجمة د. مصطفى ماهر
دار الكاتب العربي – القاهرة ١٩٦٧ .

بالنثيا (آنخل جنثالث)

تاريخ الفكر الأندلسي
ترجمة د. حسين مؤنس
النهضة المصرية – القاهرة ١٩٥٥ .

بدوي (د. عبد الرحمن)

- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام (تحقيق وتقديم)
النهضة المصرية – القاهرة ١٩٥٤
- الأفلاطونية المحدثة عند العرب
النهضة المصرية – القاهرة ١٩٥٥
- أفلاطون عند العرب
النهضة المصرية – القاهرة ١٩٥٥
- الإنسانية والوجودية الفكرية في الفكر العربي
النهضة المصرية – القاهرة ١٩٤٧
- تاريخ التصوف منذ البداية حتى نهاية القرن الثاني
الكويت ١٩٧٥
- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : دراسات مترجمة لمجموعة من المستشرقين
ط الاعتماد – القاهرة ١٩٤٠
- دور العرب في تكوين الفكر الأوربي
دار الآداب – بيروت ١٩٦٥

- مذاهب الإسلاميين (جـ ١ ، ٢)
دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧١

برجشتراسر

- أصول نقد النصوص ونشر الكتب
إعداد وتقديم د. محمد البكري
مركز تحقيق التراث بوزارة الثقافة - القاهرة ١٩٦٩

بربيه (إميل)

- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري
ترجمة محمد يوسف موسى ، د. عبد الحليم النجار
وزارة المعارف - القاهرة ١٩٥٤

بلاثيوس (آسين)

- ابن عربي : حياته ومذهبه
ترجمة د. عبد الرحمن بدوي
ط الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٥
- أبو العباس ابن العريف وكتابه محاسن المجالس
ترجمة د. الطاهر أحمد مكي في كتابه : دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة .
ط ٣ - دار المعارف - القاهرة ١٩٨٣

بينيس

- مذهب الذرة عند المسلمين
ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة
النهضة المصرية - القاهرة ١٩٤٦

التفتازاني (د. أبو الوفا الغنيمي)

- مدخل إلى التصوف الإسلامي
  دار الثقافة - القاهرة ١٩٧٤
- ابن عطاء الله السكندري وتصوفه
  الأنجلو المصرية ، ط ثانية ، ١٩٦٩
- ابن سبعين وفلسفته الصوفية
  بيروت ١٩٧٣
- الطرق الصوفية المصرية في مصر
  حوليات كلية الآداب بجامعة القاهرة
  (المجلد ٢٥ جـ ٢ - ديسمبر ١٩٦٣)

التهانوري

- كشاف اصطلاحات الفنون
  ط كلكتا - الهند ١٨٩٢

توفيق الطويل (الدكتور)

- العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي
  دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٦٨

جارديه (لوي)

- الإسلام من وجهة نظر المسيحية
  ترجمة د. حامد طاهر
  مجلة الثقافة - أكتوبر ١٩٧٨

جب (هاملتون)

- دراسات في حضارة الإسلام
  ترجمة : د. إحسان عباس ، د. محمود نجم ، د. محمود زايد
  دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٤

الجر (د. خليل ، بالاشتراك مع حنا الفاخوري)
- تاريخ الفلسفة العربية
جـ ١ ط دار المعارف - بيروت ١٩٥٧
جـ ٢ ط دار المعارف - بيروت ١٩٥٨
- تحقيق النصوص الفلسفية
بحث للدكتور خليل الجر منشور في : الفكر الإسلامي في مائة سنة
بيروت ١٩٦٢

جعفر (د. محمد كمال)
- التصوف : طريقاً وتجربةً ومذهباً
دار الكتب الجامعية - الإسكندرية ١٩٧٠

جواشون
- فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربا خلال القرون الوسطى
ترجمة رمضان
دار العلم للملايين - بيروت ١٩٥٠

جولد تسيهر
- العقيدة والشريعة في الإسلام
ترجمة : د. محمد يوسف موسى ، د. على حسن عبد القادر ، وعبد العزيز عبد الحق .
دار الكتاب المصري - القاهرة ١٩٤٦
- المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن
ترجمة : على حسن عبد القادر
القاهرة ١٩٤٤

حاجي خليفة
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون
ط بولاق - ١٢٧٤ هـ

حامد طاهر (الدكتور)

- الخطاب الأخلاقي في الحضارة الإسلامية
مكتبة الزهراء - القاهرة ١٩٩١ .
- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث.
مكتبة الزهراء - القاهرة ١٩٩١.

الحديدي (د. خالد)

- فلسفة علم تصنيف الكتب
النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٩

حسن حنفي (الدكتور)

- الفارابي شارحاً أرسطو
بحث مطول منشور في الكتاب التذكاري عن الفارابي
الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٣

حسن عبد اللطيف الشافعي (الدكتور)

- من قضايا المنهج في علم الكلام
بحث منشور في الجزء الأول من « دراسات عربية وإسلامية »
الزهراء - القاهرة ١٩٨٣
- مدخل لدراسة علم الكلام .
مكتبة وهبة - القاهرة ١٩٩١ .

حسين على محفوظ (دكتور ، بالاشتراك مع د. جعفر آل ياسين) :

- مؤلفات الفارابي
ط الأديب البغدادية - بغداد ١٩٧٥

الخضري (محمد)

- محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية)
ط الحلبي - القاهرة ١٩٣٠

- تاريخ التشريع الإسلامي
عيسى الحلبي - القاهرة ١٩٢٠

خليف (د. فتح الله)

- فخر الدين الرازي
دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩

- فلاسفة الإسلام (ابن سينا ، الغزالي ، الرازي)
دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ١٩٧٦

دراز (د. محمد عبد الله)

- دستور الأخلاق في القرآن
ترجمة د. عبد الصبور شاهين
بيروت ١٩٧٤

الدمرداش (د. أحمد سعيد)

- البيروني
دار المعارف - القاهرة ١٩٨٠

دي بور

- تاريخ الفلسفة في الإسلام
ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة
لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٥٤

روزنتال (د. فرانتز)

- مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي
ترجمة د. أنيس فريحه
دار الثقافة - بيروت ١٩٦١

أبو ريان (د. محمد علي)

- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي

الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٥٩

ريبيرا (خوليا)

- الأصول العربية لفلسفة رايموندو لوليو

ترجمة د. الطاهر أحمد مكي في كتابه : دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة . ط - دار المعارف - القاهرة ١٩٨٣

أبو ريدة (د. محمد عبد الهادي)

- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية

القاهرة ١٩٤٦

- الكندي وفلسفته

دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٥٠

رينان

- ابن رشد والرشدية

ترجمة عادل زعيتر

عيسى الحلبي - القاهرة ١٩٥٧

زكريا إبراهيم (الدكتور)

- ابن حزم الأندلسي

سلسلة أعلام العرب - العدد (٥٥) - القاهرة ١٩٦٦

- أبو حيان التوحيدي

سلسلة أعلام العرب - العدد (٣٥) - القاهرة

زكي نجيب محمود (الدكتور)

- تجديد الفكر العربي

دار الشروق - بيروت ١٩٧١

أبو زهرة (فضيلة الشيخ محمد)

- تاريخ المذاهب الإسلامية

جـ ١ في السياسة والعقائد

جـ ٢ في تاريخ المذاهب الفقهية

دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ

سانتلانا

- المذاهب الفلسفية

(مجموعة محاضرات ألقاها بالجامعة المصرية ١٩١٠ ، ١٩١١ ،وهي في مجلدين مصورين بمكتبة كلية دار العلوم)

الساعاتي (د. حسن)

- علم الاجتماع الخلدوني

دار النهضة العربية - بيروت ١٩٦٩

سيده كاشف (الدكتوره)

- مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه

الخانجي - القاهرة ١٩٧٦

سيزكين (د.فؤاد)

- تاريخ التراث العربي

المجلد الأول - ترجمة د. فهمي أبو الفضل

الهيئة المصرية العامة - ١٩٧١

شلبي (د. أحمد)

- تاريخ التربية الإسلامية

دار الكشاف - بيروت ١٩٥٤

الشيبي (د. مصطفى كامل)

- الفكر الشيعي والنزعات الصوفية

مكتبة النهضة - بغداد ١٩٦٦

صبحي (د. أحمد محمود)

- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي
  دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩
- في علم الكلام
  مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ١٩٧٨
- في فلسفة التاريخ
  مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ١٩٧٥

طه حسين (الدكتور)

- فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : تحليل ونقد . نقلها للعربية : محمد عبد الله عنان
  ط . الاعتماد - القاهرة ١٩٢٥

عاطف العراقي (د. محمد)

- تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية
  دار المعارف - القاهرة ١٩٧٣

عبد الحليم محمود (الدكتور)

- فلسفة ابن طفيل ، ورسالته حي بن يقظان
  الأنجلو المصرية - القاهرة - بدون تاريخ

عبد الرحمن الرافعي

- جمال الدين الأفغاني : باعث نهضة الشرق
  سلسلة أعلام العرب (٦١) القاهرة ١٩٦١

عبد العزيز عزت

- (ابن) مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها
  عيسى الحلبي - القاهرة ١٩٤٩

عبد اللطيف العبد (الدكتور)

- أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي

الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٧٧

عفيفي (د. أبو العلا)

- التصوف : الثورة الروحية في الإسلام

دار المعارف - القاهرة ١٩٦٣

العقاد (عباس العقاد)

- محمد عبده

سلسلة أعلام العرب - الكتاب الأول من السلسلة

العقيقي (نجيب)

- المستشرقون

دار المعارف - القاهرة جـ ١ ، ١٩٦٤ ، جـ ٢ ، ٣ ، ١٩٦٥

علي عبد الرازق

- الإسلام وأصول الحكم

ط ثالثة - مطبعة مصر - القاهرة ١٩٢٥

العوا (د. عادل)

- الكلام والفلسفة

مطبوعات جامعة دمشق ١٩٦١

غرابه (د. حمودة)

- أبو الحسن الأشعري

مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية - القاهرة ١٩٧٣

فاضل الطائي (الدكتور)

- أعلام العرب في الكيمياء

دار الرشيد بالعراق ١٩٨١

فلهوزن

- الخوارج والشيعة

ترجمة د. عبد الرحمن بدوي

الكويت١٩٧٨

فؤاد سيد

- فهرس المخطوطات المصورة (جـ ١)

الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية - القاهرة ١٩٥٤

فوقيه حسين (الدكتورة)

- الجويني إمام الحرمين

سلسلة أعلام العرب (٤٠) القاهرة ١٩٦٤

قاسم غني

- تاريخ التصوف في الإسلام

ترجمه عن الفارسية صادق نشأت

النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧٢

قاسم (د. محمود)

- ابن رشد وفلسفته الدينية

الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٩

- دراسات في الفلسفة الإسلامية

ط خامسة - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٣

- محيى الدين بن عربي وليبنتز

مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٢

- المنطق الحديث ومناهج البحث
ط خامسة - دار المعارف ١٩٨٦
- مقدمة في نقد مدارس علم الكلام (فى صدر)
تحقيق كتاب مناهج الأدلة لابن رشد
الأنجلو المصرية ١٩٦٩
- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني
الأنجلو القاهرة ١٩٦٥

قنواتي (الأب جورج شحاته)
- مؤلفات ابن سينا
دار المعارف - القاهرة ١٩٥٠

كريمر (فون)
- الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية
تعريب د. مصطفى بدر
دار الفكر العربي - بدون تاريخ

ماجد فخري (الدكتور)
- مواجهة العرب للفلسفة
مقال منشور بمجلة « المستقبل العربي »
العدد (٥٨) بيروت ١٩٨٣

محمد مصطفى حلمي (الدكتور)
- ابن الفارض والحب الإلهي
لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٥

محمد يوسف موسى (الدكتور)
- ابن تيمية
سلسلة أعلام العرب (٥) القاهرة ١٩٦٢

- فلسفة الأخلاق في الإسلام ، وصلاتها بالفلسفة الإغريقية
الخانجي - القاهرة ١٩٦٣

مدكور (د. *إبراهيم*)

- في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه
ط الحلبي - القاهرة ١٩٤٧
- المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام
ترجمه من الفرنسية د.حامد طاهر
ضمن كتاب «مدخل إلى علم المنهج» ط. الأنجلو ١٩٩٠.
- وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا
الفصل ١٤ من الكتاب التذكاري عن ابن عربي
دار المكتاب العربي - القاهرة ١٩٦٩

مصطفى حلمي (*الدكتور*)

- السلفية
دار الدعوة - الإسكندرية ١٩٨٣
- مناهج البحث في العلوم الإسلامية
الزهراء - القاهرة ١٩٨٤

مقداد يلجن (*الدكتور*)

- الاتجاه الأخلاقي في الإسلام
الخانجي - القاهرة ١٩٧٣

منتصر (د. *عبد الحليم*)

- تاريخ العلم ، ودور العلماء العرب في تقدمه
دار المعارف - القاهرة ١٩٦٦

موافي (د. عثمان)
- منهج النقد التاريخي عند المسلمين والنقد الأوربي
مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية - بدون تاريخ

النشار (د. علي سامي)
- المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة
منشأة المعارف - الإسكندرية ١٩٦٣
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام
ط ثانية - الإسكندرية ١٩٦٥
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (جـ ١)
ط ثلاثة - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٥
- الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية
منشأة المعارف - الإسكندرية ١٩٧٢

نادر (د. ألبير نصري)
- فلسفة المعتزلة ، فلاسفة الإسلام الأسبقين (١ ، ٢)
دار نشر الثقافة - الإسكندرية ١٩٥٢

نظيف (د. مصطفى)
- الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية (جـ ١)
مطبوعات كلية الهندسة - جامعة فؤاد الأول ١٩٤٢

نيكلسون
- الصوفية في الإسلام
ترجمة نور الدين شريبة
الخانجي - القاهرة ١٩٥١
- في التصوف الإسلامي وتاريخه
ترجمة د. أبو العلا عفيفي
القاهرة ١٩٥٦

هويدي (د. يحيى)
- تاريخ فلاسفة الإسلام في القارة الإفريقية
  النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٦
- دراسات في علم الكلام والفلسفة
  القاهرة ١٩٧٢

يوسف كرم
- تاريخ الفلسفة اليونانية
  لجنة التأليف والترجمة والنشر
  القاهرة ١٩٤٦
- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الحديث
  دار المعارف
  القاهرة ١٩٦٥
- تاريخ الفلسفة الحديثة
  دار المعارف
  القاهرة ١٩٧٩

(ب) باللغة الفرنسية :

Arnaldez (R)

- Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordue
  Vrin, Paris 1956 .

Chahine (osman E.)

- L'Originalité Créatrice de la philosophie musulmane
  Paris 1972.

Corbin (H.)

- Histoire de la Philosophie islamique, NRE (N 38)
  Paris 1964.
- En Islam iranien (4 vol.) Gallimard, Paris 1974.

D'alembert

- Discours Préliminaire de l'Encycolopédie.
  Gothier, Paris 1956.

Gardet (L.)

- L Islam, religion et communauté.
  Paris 1970 .
- (et Anawati) Intnoduction á la théologie musulmane.
  Paris 1948 .

Gibb (H.)

- La structure de la penseé religieuse de l'Islam (trad. Fr. de l'Anglais).
  Larosse, Paris 1950.

Goichon

- Lexigue de la langue philosophique d'lbn Sina.
  Paris 1938 .

Jabre (F.)

- La notion de Certitude selon Ghazali.
  Paris 1958.
- La nation de ma'rifa chez Ghazali.
  Beyrouth 1958 .

Lalande

- Vocabulaire technique et critique de la philosophie.
  Paris 1960 .

Lammens (H.)

- Etudes sur le siècle des Omayyades.
  Beyrouth 1930.

Lamouche (A.)

- Logique de la simplicité.
  Pairs 1959.

Laoust (H.)

- Les schismes dans l'Islam.
  Paris 1965 .
- La profession de foi d'ibn batta.
  Damas 1958.

Madkour (I)

- L'organan d'Aristote dans le monde arabe.
  Vrin, Paris 1969.

Massignon (L.)

- Opera Minora (3 Vol.)
  Beyrouth 1963.
- Parole donneé
  Paris 1962.

- Essais sur les Origines du Lexiques techniques de la Mystique musulmane.
Paris 1965.
- La passion de Husayn ibn Mansur Hallaj, martyre mystique de l'Islam (4 Vol.)
Nouvelle éd. Gallimard, Paris 1975.

Molé (M.)
- Les mystiques musulmans
Paris 1965.

Nwyia (P.)
- Exégèse coranique et langue mystique.
Beyrouth 1970.

Renan
- Historie génèrale et système comparé des langues sémitiques.
Paris 1855.

Qadri
- La phiiosophie arabe dans l'Europe médiévale (trad. Hurot)
Paris 1947.

فهرس تفصيلي

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

مصادر الفلسفة الإسلامية

الفصل السادس

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

قائمة المراجع :

* * *

رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٩١ / ٨٩٢٣
I.S.B.N. 977 - 222- 019-9

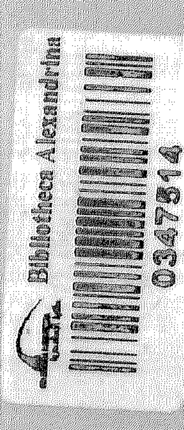
هذا الكتاب

يحتوى على أحد المداخل الضرورية للتعرف على الفلسفة الإسلامية فى مجالاتها المتنوعة : (الفلسفة التقليدية ذات الاستلهام اليونانى - علم الكلام - مقالات الفرق الدينية - مقارنة الأديان - التصوف - الأخلاق والاعترافات الذاتية - تصنيف العلوم - فلسفة التاريخ - الفلسفة السياسية - المنطق وشروحه - مناهج البحث، وآداب الجدل والمناظرة) .

كما يناقش أصالة الفلسفة الإسلامية وانبعاثها من جديد فى العصر الحديث، وأبرز أعلامها، وأهم مصادرها.

ويقدم لأول مرة التفرقة بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة، وهى التفرقة التى يمكن أن يكون لها آثارها المباشرة على الفكر الإسلامى المعاصر .

ثم يتناول بالتفصيل خمس قضايا رئيسية من الفلسفة الإسلامية فى عصورها القديمة، وهى : (نظرية تصنيف العلوم عند الفارابى - المنهج التربوى لإعداد إخوان الصفا - فكرة التطور فى فلسفة إخوان الصفا - منهج النقد التاريخى عند ابن حزم الأندلسى - قضية العلاقة بين الفلسفة والدين بين ابن تومرت وابن رشد) .



دار الثقافة العربية
٢ شارع المبتديان - القاهرة